SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

la pléyade

MAX WEBER

La lúcida y concisa sociología de la religión propuesta en este libro del ilustre pensador alemán Max Weber reúne, junto a una articulada acotación de los fenómenos religiosos, un examen crítico de la interrelación de estos fenómenos con la estructura social y la identificación de *tipos religiosos puros* como posibilidades que se realizan en grados diversos en el curso de la historia.

La primera parte, *Contribución a la sociología de las religiones mundiales*, expone de manera general, a través de una continua confrontación entre religiones occidentales y orientales, las complejas conexiones de determinación que la vida religiosa mantiene con las situaciones de intereses, el estilo de vida y la educación de los diversos estratos sociales. En la segunda parte, *Tipología de la renuncia religiosa al mundo*, el análisis se ciñe a la particularidad de las tensiones entre la religión y las esferas económica, política, estética, erótica e intelectual. La tercera parte, *Protestantismo y capitalismo*, estudia, finalmente, la singularidad de la concepción del éxito capitalista como prueba del mérito y del estado de gracia del miembro de la secta protestante.

Desde el punto de vista del uso de la religión como fuente de legitimación de la expansión de la burguesía, se advierte claramente el propósito fundamental de este trabajo de Max Weber: mostrar la congruencia de una racionalización religiosa del mundo con las exigencias de la supuesto "racionalidad" del proceso capitalista en su conjunto.

INDICE

	Pág.
I. — Contribución a la sociología de las religiones mundiales	5
II. — Tipología de la renuncia religiosa al mundo	57
1. Negación religiosa del mundo. Sus motivos y el sentido de su estructura racional	57
2. Ascetismo y misticismo	59
3. Métodos de la renuncia al mundo	62
4. La esfera económica	68
5. La esfera política	71
6. La esfera estética	81
7. La esfera erótica	85
8. La esfera intelectual	95
9. Los tres tipos de teodicea	106
III. — Protestantismo y capitalismo	109

MAX WEBER

SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

EDITORIAL LA PLEYADE
BUENOS AIRES

I

CONTRIBUCIÓN A LA SOCIOLOGIA DE LAS RELIGIONES MUNDIALES

Consideramos como "religiones mundiales" las cinco religiones o sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida que han logrado captar multitudes de fieles. En el rubro de las religiones mundiales entran las éticas religiosas confuciana, hinduista, budista, cristiana e islámica. También examinaremos una sexta religión, el judaísmo. Lo haremos, pues presenta condiciones históricas previas que son fundamentales para la inteligibilidad del cristianismo y del islamismo y porque tiene una significación histórica independiente en la evolución de la moderna ética económica en Occidente, una significación en parte auténtica y en parte presunta, sobre la cual se ha polemizado mucho últimamente. Nos referiremos a otras religiones cuando resulte necesario para determinar conexiones históricas.

Paulatinamente iremos clarificando el sentido de lo que denominamos "ética económica" de una religión. Esta expresión no alude a las teorías éticas inferibles a partir de los tratados teológicos, ya que éstos, a pesar de su importancia en ciertas circunstancias, no pasan de ser meros instrumentos de conocimiento. La expresión "ética económica" alude a las

tendencias prácticas a la acción que se basan en el nivel psicológico y pragmático de las religiones. Aunque el presente estudio podrá parecer esquemático, habrá de clarificar la complejidad de las estructuras de una ética económica determinada y la diversidad polifacética de sus condiciones. Habrá de probar, además, qué modalidades de organización económica externamente semejantes pueden corresponder a éticas económicas muy diferentes y que estas modalidades de organización económica pueden dar lugar a resultados históricos muy distintos según la peculiaridad de sus éticas económicas. Una ética económica no es una mera "función" de un modo de organización económica; y, a su vez, tampoco las éticas económicas determinan unilateralmente el modo de la organización económica.

La religión nunca determina de un modo exclusivo una ética económica. Seguramente, una ética económica tiene una gran autonomía respecto de las actitudes del hombre ante el mundo, condicionadas por elementos religiosos u otros elementos internos. Determinados factores geográficos, históricos y económicos condicionan bastante esa economía. El condicionamiento religioso del estilo de vida también es uno, aunque sólo uno de los factores condicionantes de la ética económica. Claro que el propio estilo de vida religiosamente condicionado está profundamente afectado por los factores económicos y políticos que actúan en el interior de determinados límites geográficos, políticos, sociales y nacionales. Determinar detalladamente todos estos condicionamientos sería perderse en un laberinto de discusiones. Aquí sólo trataremos de identificar los factores condicionantes del estilo de vida respecto de los *estratos* sociales que han influido más decisivamente sobre la ética práctica de sus respectivas religiones. Estos factores han determinado las notas más distintivas de la ética práctica, por

las que se puede diferenciar una ética de las demás, y, al mismo tiempo, han sido importantes para las respectivas éticas económicas.

No nos detendremos en un único estrato. En el proceso histórico, son variables los estratos esenciales para la configuración de las notas distintivas de una ética económica. La influencia de un estrato determinado, además, nunca es exclusiva. Pero, en general, siempre son determinables los estratos cuyos estilos de vida resultan esenciales para determinadas religiones. A modo de anticipo, damos algunos ejemplos:

El confucianismo fue la ética de un status de prebendarios, de individuos que poseían una educación literaria y que se distinguían por un racionalismo secular. El que no pertenecía a este estrato culto era irrelevante. El status ético religioso (o irreligioso, si se prefiere) de ese estrato condicionó el estilo de vida chino allende el estrato en sí.

El antiguo hinduismo surgió en una casta hereditaria de literatos cultos; éstos no tenían oficio y su papel era el de directores espirituales y ritualistas de individuos y comunidades. Formaron un foco estable para la determinación de la estratificación por status y dejaron su huella en el ordenamiento social. Únicamente los brahmanes educados en el Veda formaban, en calidad de transmisores de la tradición, el grupo de status religioso enteramente aceptado. Y sólo posteriormente surgió junto a ellos un grupo de status constituido por ascetas que no eran brahmanes, y que se situó en competencia con los primeros. Más tarde todavía, en la Edad Media, el hinduismo se vulgarizó, se impregnó del ardoroso fervor sacramental de las religiones de salvación y se convirtió en práctica de los estratos inferiores conducidos por mistagogos salidos del populacho.

El budismo se difundió a través de monjes mendicantes,

estrictamente contemplativos, que se sustraían al mundo y que como no tenían un hogar estable, llevaban una vida migratoria. Sólo estos monjes eran partícipes plenos de la comunidad religiosa. Todos los otros no eran sino legos religiosos de condición inferior: objetos, y no sujetos de la religiosidad.

El islamismo, en sus comienzos, fue una religión de guerreros conquistadores, una orden caballeresca de cruzados disciplinados. Sólo carecían del ascetismo sexual de sus homólogos cristianos en el período de las Cruzadas. Sin embargo, en la Edad Media, el sufismo contemplativo y místico se puso por lo menos al mismo nivel bajo la conducción de plebeyos expertos en orgiástica. Del sufismo surgieron las hermandades burguesas, de manera análoga a los terciarios cristianos, pero estos últimos se propagaron de un modo mucho más universal.

El judaísmo, a partir del éxodo, devino la religión de un "pueblo paria" cívico. Más adelante clarificaremos el sentido en que tomamos esta expresión. En la Edad Media, el judaísmo se sometió a la conducción de un estrato de intelectuales con una formación literaria y ritualista, lo que constituye un rasgo peculiar de esta religión. Ese estrato representaba a una intelectualidad pequeñoburguesa, racionalista y socialmente semiproletaria.

El cristianismo, finalmente, comenzó como una doctrina de jornaleros artesanos ambulantes. En sus períodos más expansivos, interna y externamente, fue una religión característicamente bastante urbana y, sobre todo, cívica. Así ocurrió en la antigüedad, en la Edad Media y en el puritanismo. La ciudad occidental, singular entre las ciudades del mundo —y la ciudadanía, en un sentido peculiar que sólo se ha dado en Occidente— ha sido el marco característico del cristianismo. Esto se aplica tanto al espíritu piadoso de la antigua comuni-

dad religiosa, como a las órdenes mendicantes de la Alta Edad Media y a las sectas protestantes de la Reforma y al pietismo y al metodismo.

No somos partidarios de la tesis de que la índole específica de una religión sea una mera "función" de la estrucura social del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni de que la religión represente la "ideología" del estrato, ni de que "refleje" los intereses materiales o ideales del estrato. Al contrario, sería un error fundamental caer exclusivamente en este tipo unilateral de consideraciones.

Por decisivas que sean las influencias sociales, económicas y políticas sobre una ética religiosa, en un caso específico, ésta adquiere esencialmente su peculiaridad a partir de fuentes religiosas y, primordialmente, del sentido de su anunciación y de su promesa. A menudo, estas anunciaciones y promesas ya son reinterpretadas básicamente por la generación siguiente. Estas reinterpretaciones adaptan la doctrina a las necesidades de la comunidad religiosa. Cuando esto ocurre, lo común es que las doctrinas religiosas se adapten a *necesidades religiosas*. Otros ámbitos de necesidades sólo podrían determinar una influencia accesoria; sin embargo, con frecuencia esta influencia resulta manifiesta, y a veces es esencial.

Más adelante examinaremos hasta qué punto una transformación de los estratos socialmente relevantes resulta significativa para toda religión. Por otra parte, es corriente que una determinada religión ejerza, una vez instaurada, una influencia profunda sobre el estilo de vida de estratos muy heterogéneos. Se ha tratado de interpretar de maneras diversas la interrelación entre ética religiosa y situación de intereses, y de modo que la primera resulte una simple "función" de la segunda. Vemos esta interpretación en el denominado materialismo

histórico —del que no nos ocuparemos aquí— y también en una consideración puramente psicológica.

A partir de la ética religiosa se puede inferir una situación de clase, general y abstracta, en base a la teoría del "resentimiento", famosa desde los ensayos de Nietzsche y en adelante estudiada entusiastamente por los psicólogos. Como es sabido, esta teoría interpreta que la exaltación moral de la calidad de la fraternidad es la expresión de una "rebelión moral esclavista" realizada por quienes están en una situación de desventaja social, sea en razón de sus capacidades materiales, sea en razón de la índole de sus oportunidades fijadas por el destino. La moral del "deber" es vista, por consiguiente, como un producto de sentimientos de venganza "reprimidos", mantenidos por hombres automatizados, los cuales "desplazan" sus sentimientos, ya que se encuentran impotentes y condenados a trabajar y a tener que ganar dinero. Tienen resentimientos contra el estilo de vida del estrato señorial que vive libre de obligaciones. Naturalmente que si así fuera sería muy sencillo hallar una solución para los problemas más importantes de la tipología de la ética religiosa. No obstante el venturoso y productivo descubrimiento de la significación psicológica del resentimiento como tal, es necesario valorar cautelosamente su relevancia para la ética social.

Discutiremos luego las razones determinantes de las diversas formas de "racionalización" ética de la conducta vital como tal. Esencialmente éstas han estado en absoluto desligadas del resentimiento. Es indudable, empero, que la valoración del *sufrimiento* en la ética religiosa ha sufrido un cambio característico. Interpretado apropiadamente dicho cambio justifica, en cierta medida, la teoría formulada por Nietzsche por primera vez. La disposición primitiva frente al sufrimiento se puso de manifiesto de la manera más drástica en las festivi-

dades religiosas comunitarias, fundamentalmente en el comportamiento hacia aquellos afectados por una enfermedad y otros casos de desgracias recalcitrantes. Las personas constantemente doloridas, enlutadas, enfermas o desventuradas en algún respecto eran juzgadas, según la índole de su sufrimiento, o bien como poseídas por algún demonio o bien como incursas en la ira de algún dios al que habían injuriado. Admitir a esas personas en el seno de la comunidad de culto podría resultar pernicioso para ésta. En todo caso, se les impedía participar en las festividades y sacrificios del culto, ya que los dioses no deseaban su presencia y ésta podía estimular su ira.

La interpretación religiosa del sufrimiento, como signo de antipatía frente a los dioses y como señal de culpa secreta, ha satisfecho, desde el punto de vista psicológico, una generalizada necesidad. La persona feliz raramente se satisface con serlo. Necesita saber, además, que tiene *derecho* a serlo. Quiere convencerse de que "merece" su felicidad y, fundamentalmente, que la merece en relación a los demás. Quiere que se le permita creer que también los menos felices sólo experimentan lo que les corresponde. La felicidad quiere ser, pues, una felicidad "legítima".

Si el término general "felicidad" abarca todo lo "bueno" del honor, el poder, la posesión y el placer, ésta es la fórmula más general de legitimación acordada por la religión en beneficio de los intereses externos e internos de todos los poderosos, propietarios, triunfadores y sanos. La religión suministra, pues, a las personas felices, la teodicea de su buena suerte. Esta teodicea arraiga en necesidades humanas muy imperiosas ("farisaicas") y es, por tanto, fácilmente comprensible, aunque muchas veces sus efectos no sean debidamente atendidos. El modo como esta valoración negativa del sufrimiento ha derivado en su glorificación religiosa resulta, en cambio, más

complejo. Múltiples formas de penitencia, y de abstinencia de un régimen alimenticio y un sueño normales, así como de relaciones sexuales, excitan, o por lo menos propician, el carisma de estados de éxtasis, visionarios, histéricos y, en suma, de todos los estados extraordinarios valorados como "santos". Su producción constituye, pues, la finalidad del ascetismo mágico. El prestigio de estas penitencias se origina en la idea de que determinadas clases de sufrimiento y estados anormales promovidos por la penitencia preparan la consecución de poderes sobrehumanos, es decir, mágicos. En igual sentido han obrado las antiguas prescripciones de tabúes y abstinencias en beneficio de una pureza del culto, originadas en la creencia en demonios. A estas prescripciones, abstinencias e intereses se ha agregado el desarrollo de cultos de "redención", que ocuparon un lugar nuevo e independiente respecto del sufrimiento individual. El culto primitivo, y fundamentalmente el culto de las comunidades políticas, no se ligaba a ningún interés particular. Los dioses tribales y locales, los dioses de la ciudad y del imperio, sólo se ligaban a intereses vinculados a la colectividad en su conjunto: la lluvia y el sol, el botín de caza y la victoria sobre los enemigos. El dios devino, en el culto comunitario, la comunidad como tal. El individuo que quería eludir o suprimir sus propios males —fundamentalmente las enfermedades— no recurría al culto comunitario sino que, como individuo, se dirigía al hechicero, al consejero "espiritual" y personal de mayor edad. El prestigio de ciertos brujos, y de los espíritus y divinidades en cuyo nombre realizaban sus milagros, les atraía una clientela que era independiente de sus pertenencias locales o tribales. En condiciones propicias esto promovió la creación de una comunidad "religiosa" autónoma respecto de las comunidades étnicas. Algunos "misterios", aunque no todos, se desarrollaron en

este sentido. Ofrecieron a los individuos, *como* individuos, su salvación respecto de las enfermedades, la pobreza y toda clase de desventuras y peligros. El brujo devino así un mistagogo, y se desarrollaron dinastías hereditarias de mistagogos u organizaciones de personal instruido bajo un jefe determinado, conforme a cierta normativa. A este jefe se lo reconoció como reencarnación de un ser sobrehumano, o bien simplemente como un profeta, es decir, como portavoz y emisario de su dios. Así surgieron organizaciones religiosas colectivas ocupadas en el "sufrimiento" individual *por sí mismo* y en su "salvación".

Desde luego que ha sido la masa de los necesitados de salvación la destinataria de la anunciación y de la promesa de la religión. Esta masa y sus intereses devinieron el centro de la organización profesional para la "cura del espíritu", la cual, en la práctica, sólo surgió con ello. El servicio específico prestado por brujos y sacerdotes se convirtió en la determinación de los factores a que debe atribuirse el sufrimiento, esto es, la confesión de "pecados". Originariamente estos pecados fueron ofensas contra prescripciones rituales. El brujo y el sacerdote también aconsejaban respecto del comportamiento apropiado para suprimir el sufrimiento. Esto hacía posible que los intereses materiales e ideales de brujos y sacerdotes sirvieran efectivamente y de manera creciente a motivos específicamente *plebeyos*. Hubo un avance en esta misma orientación con el desarrollo de la religiosidad de un "redentor", bajo el dominio de infortunios característicos y recurrentes. Esta religiosidad se basó en el mito de un "salvador" y, en consecuencia, presupuso, hasta cierto punto, una concepción *racional* del mundo. Nuevamente el sufrimiento se volvió el tema más relevante. A menudo el punto originario de esta religiosidad estuvo dado en la primitiva mitología de la naturaleza. Los

espíritus por los que se regía el ciclo de las estaciones y de las cosechas y el curso de los cuerpos celestes se transformaron en sustentadores favorecidos de los mitos del dios que padecía, moría y resucitaba para los hombres desdichados. El dios resucitado aseguraba la recuperación de la felicidad en este mundo o la garantía de beatitud en el otro. En otro caso, un personaje popularizado de las leyendas heroicas —como Krishna, en la India— se aderezó con los mitos de infancia, pasión y lucha; y estos personajes devinieron objeto de un fervoroso culto al salvador. En pueblos sojuzgados por la opresión política, como los judíos, la calificación de "salvador" se adjudicó en principio a los salvadores de infortunios políticos, tal como se presentaban los héroes de las leyendas (Gedeón, Jephthah). Estas leyendas dieron lugar a las promesas "mesiánicas". En estos pueblos ocurrió que el objeto de la esperanza de redención religiosa dejó de ser el sufrimiento de un individuo para convertirse en el sufrimiento de la *comunidad* del pueblo. La regla fue que el salvador adquiriese un sentido individual y universal, a la vez que se predisponía a salvar al *individuo* y a todo individuo que recurriese a él.

Han habido diversas configuraciones del salvador. En el mazdeísmo tardío, contaminado de abundantes abstracciones, una figura totalmente construída tomó el papel de intermediario y salvador en la pedagogía de la salvación. También ha ocurrido lo contrario: un individuo histórico, con legitimación adquirida a través de milagros y apariciones visionarias, fue ungido con la dignidad de salvador. Condiciones puramente históricas fueron esenciales para determinar cuál de estas posibilidades se produjo. No obstante, por lo general, la esperanza de salvación ha dado lugar a alguna modalidad de justificación del sufrimiento.

En un comienzo, la promesa de las religiones salvacionistas dependieron más de previas condiciones ritualistas que de las éticas. Por ejemplo, los bienes de este mundo y los beneficios ultramundanos de los misterios eleusinos dependieron de la pureza ritual y de la presencia en la misa eleusina. A medida que aumentó la importancia de la ley se acrecentó la significación de esas divinidades especiales y se les adjudicó el papel de protectores del orden tradicional, de verdugos de los malvados y de bienhechores de los justos, en la medida en que se las erigía en custodios del orden jurídico.

Por doquiera donde la vida religiosa fue influida por profecías, el "pecado" perdió, naturalmente, su carácter de ofensa mágica. Fue, particularmente, una señal de desconfianza en el profeta y en sus prescripciones. El pecado se presentó como causa fundamental de toda clase de desdichas.

Por lo general, el profeta no ha procedido ni ha sido representante de las clases bajas. Más adelante veremos que lo regular ha sido lo contrario. Y el contenido doctrinario del profetismo tampoco ha derivado primordialmente del contexto ideológico de las clases más pobres. No obstante, en general, los oprimidos, o por lo menos los que se veían acosados por la miseria, tenían necesidad de un redentor y un profeta; los privilegiados, los propietarios, las clases dirigentes, no experimentaban esta necesidad. Por esto, lo común ha sido que una religión salvadora y anunciada proféticamente encontrara su lugar habitual en las clases menos privilegiadas de la sociedad. Para estas clases, ese tipo de religiosidad devino un sustituto, o un complemento racional, de la magia.

Cuando las promesas del profeta o del redentor no han satisfecho enteramente las necesidades de los estratos menos privilegiados, ha aparecido normalmente una religión de salvación de las masas bajo el disfraz de la doctrina oficial. En

el mito del redentor se encuentra de manera latente la concepción racional del mundo. De este modo, por lo general, esta concepción del mundo ha dado lugar a una justificación racional de la desdicha. A la vez, y con bastante frecuencia, esta concepción racional del mundo ha adjudicado al sufrimiento como tal un valor "positivo", en principio bastante extraño a él.

El sufrimiento, infligido deliberadamente mediante la mortificación, alteró su sentido al surgir divinidades éticas que repartían castigos y recompensas. En un comienzo, se acrecentó la coacción mágica de los espíritus a través de la regla de la plegaria, así como mediante mandatos de abstinencia insertos dentro del culto. Esta situación se prolongó aun luego de que la fórmula mágica para el sojuzgamiento de los espíritus deviniese una imploración dirigida a una divinidad. Se agregaron castigos, como instrumento para aplacar la cólera de los dioses mediante el arrepentimiento, y, por medio de la autopunición, eludir los castigos predeterminados. En un principio, las repetidas abstinencias se vincularon con el luto por los muertos (esto se ve nítidamente en China), con el propósito de evitar sus celos y sus enojos. Por una sencilla conversión, estas abstinencias devinieron relaciones con los dioses adecuados; éstos erigieron la mortificación e incluso la miseria involuntaria como más placenteras a los dioses que el simple disfrute de los bienes de este mundo. De hecho, a causa de este disfrute, el hombre aplicado a la conquista de placeres resultaba menos accesible a la influencia del profeta o del sacerdote.

La gravitación de todos estos factores individuales adquirió una gran importancia bajo determinadas condiciones.

La demanda de una exégesis ética del "sentido" del reparto de los bienes entre los hombres se acrecentó con la progresiva racionalidad de las concepciones del mundo. La

teodicea del sufrimiento empezó a verse en dificultades cada vez más grandes a medida que se fue operando la racionalización de las consideraciones religiosas y éticas sobre el mundo y se dispersaron las nociones primitivas y mágicas. La desdicha individualmente "inmerecida" era demasiado frecuente; tenían éxito los hombres "malos" y no los "buenos", y por añadidura lo "bueno" y lo "malo" se regulaba según la pauta de la clase dominante, y no de acuerdo con la de una "moralidad de esclavos".

Siempre es posible interpretar el padecimiento y la injusticia remitiendo a pecados individuales cometidos en una vida anterior (transmigración de las almas), a las culpas de los antecesores, pagadas hasta la tercera y la cuarta generación, o también, en la instancia más fundamentada, a la perversidad intrínseca de todas las criaturas. Como promesas de compensación, existe la posibilidad de apelar a esperanzas de una mejor vida para el individuo en el futuro de este mundo (reino mesiánico) o en el más allá (paraíso).

La visión metafísica de Dios y del mundo, exigida por el requisito ineludible de una teodicea, sólo llegó a producir, en su conjunto, pocas ideologías; sólo tres, como veremos. Estas tres ideologías suministraron soluciones racionalmente satisfactorias a la cuestión del fundamento de la inadecuación entre mérito y destino: la doctrina india del Karma, el dualismo mazdeísta, y la ley de predestinación del *deus absconditus*. Estas respuestas son racionalmente suficientes; es excepcional su manifestación en forma pura.

Han sido muy fuertes los efectos de la exigencia racional de una teodicea del padecimiento y de la muerte. Precisamente esta exigencia ha impregnado de notas distintivas a religiones tales como el hinduismo, el mazdeísmo y el judaísmo y, hasta cierto punto, el cristianismo paulino y posterior. Incluso a

comienzos de este siglo, entre una cantidad bastante grande de proletarios, únicamente una minoría alegó conclusiones extraídas de teorías modernas para explicar su carencia de fe en el cristianismo. La mayoría, no obstante, aludió a la "injusticia" de la sociedad de este mundo; no hay duda de que esto se debió a que esa mayoría creía en una redención revolucionaria en este mundo.

El resentimiento puede interferir en la teodicea del sufrimiento. Pero, por lo común, la necesidad de equilibrio por la precariedad del propio destino en este mundo no destaca el resentimiento como componente esencial. Claro que la necesidad de venganza ha tenido un especial parentesco con el convencimiento de que los injustos sólo son dichosos en este mundo porque después les espera el infierno. La beatitud eterna está destinada a los piadosos; de este modo, los pecados eventuales que, a la larga, también cometen los piadosos, tendrían que ser expiados en este mundo. No obstante, no es difícil advertir que incluso esta consideración, que surge ocasionalmente, no siempre está determinada por el resentimiento, que tampoco es un producto regular de los estratos socialmente oprimidos. Luego veremos que son escasas las religiones que hayan basado en el resentimiento sus premisas básicas. Sólo en un caso se da un desarrollo completo. Lo más que se puede decir es que el resentimiento *podría* ser relevante y por doquiera lo ha sido habitualmente, como un ingrediente más, entre otros, que ha ejercido influencia sobre el racionalismo religiosamente determinado de los estratos socialmente menos privilegiados. El resentimiento ha cobrado tal relevancia en muy diverso grado, y a veces mínimo, según la índole de las promesas formuladas por las distintas religiones.

De todos modos, constituiría un error derivar de esa fuente la preconización del "ascetismo" en general. La descon-

fianza ante la riqueza y el poder, que por lo general se encuentra en las auténticas religiones de salvación, ha tenido su fundamento natural en la experiencia de redentores, profetas y sacerdotes. Éstos se dieron cuenta de que las clases "hartas" y privilegiadas en este mundo sólo en una ínfima medida necesitaban ser salvadas, independientemente de la índole de la salvación ofrecida. Por consiguiente, esos estratos dominantes han resultado menos "devotos", en el sentido de las religiones de salvación. El desarrollo de una ética religiosa racional ha tenido una raigambre positiva y originaria en la estructura interna de los estratos sociales con menos valor social.

Por lo común, los estratos poseedores de un honor sólido y de poder social intentan presentar una leyenda de status de manera que se arrogue una cualidad particular e intrínseca propia, con frecuencia una cualidad de sangre; su convicción de dignidad radica en la existencia, real o presunta, de esa cualidad. En el caso de los estratos socialmente oprimidos, o de los que tienen una valoración social negativa (o, por lo menos, no positiva), el sentido de dignidad se vigoriza con más facilidad en el convencimiento de que les ha sido asignada una "misión" especial; su valor está asegurado o formado por un *imperativo ético*, o por su propia *realización funcional*. De este modo, ese valor se transfiere a algo ajeno a ellos mismos, a una "tarea" encomendada por Dios. En esta circunstancia se halla una fuente del poder ideal atribuido a las profecías éticas entre las clases socialmente oprimidas. Aquí el resentimiento no está presentado como un impulso práctico; ha bastado con el interés racional por las compensaciones materiales y espirituales.

Es indudable, por otra parte, que profetas y sacerdotes se han servido del resentimiento de las masas, por medio de una propaganda intencionada o no. Pero de ningún modo ha suce-

dido siempre así. Según nuestro conocimiento, la potencia esencialmente negativa del resentimiento jamás ha sido el principio originario de las concepciones básicamente metáficas que han dado una impronta singular a todas las religiones de salvación. Por otra parte, y en general, la índole de una promesa religiosa no ha sido en modo alguno necesaria, ni incluso primordialmente, simple portavoz de un interés de clase, ya sea de carácter externo o interno.

Como veremos luego, las masas han permanecido por doquiera dentro de la espesa contextura arcaica de la magia, a menos que una profecía que brindase promesas determinadas las haya llevado a un movimiento religioso específicamente ético. Por lo demás la índole particular de las grandes concepciones religiosas, y éticas ha sido determinada por condiciones sociales de una naturaleza mucho más compleja que la simple oposición entre estratos opresores y oprimidos. Para no incurrir en reiteraciones, anticiparemos algunas consideraciones más sobre esas relaciones. El estudioso que investiga empíricamente de ningún modo debe interpretar única y tampoco primordialmente, como "extraterrenos" los valores sagrados, diversos entre sí. Esto es así, aparte del hecho de que no toda religión, ni toda religión mundana, tiene un "más allá" como morada de promesas determinadas. En un comienzo, los valores sagrados de las religiones primitivas, así como de las religiones civilizadas, proféticas o no proféticas, fueron bienes de este mundo, bastante positivos. Con la parcial excepción del cristianismo, y de otros pocos credos particularmente ascéticos, esos valores fueron salud, larga vida y riquezas. Estos valores estaban contenidos en las promesas de las religiones china, védica, mazdeísta, hebrea antigua e islámica; y también en las religiones fenicia, egipcia, babilónica y las viejas religiones germánicas, y también en las promesas del hinduismo y el budismo para

los laicos devotos. Únicamente el virtuoso religioso, el asceta, el monje, el sufí, el derviche, trataron de adquirir valores sagrados "extraterrenos", en confrontación con bienes mundanos tan positivos como la salud, la riqueza y una larga vida. Estos valores sagrados extraterrenos, por otra parte, no fueron en modo alguno sólo valores del más allá. Esto no ocurrió, aunque así lo hayan creído sus adherentes. En un sentido psicológico, al hombre que busca salvarse le han importado predominantemente actitudes actuales y terrenas. La *certitudo salutis* puritana, el estado de gracia permanente, fundado en el sentimiento de "haberse probado a sí mismo", fueron, en un sentido psicológico, los únicos objetos concretos de los valores sagrados de esta religión ascética. El monje budista, seguro de acceder al nirvana, busca la sensación de un amor cósmico; el hindú enfervorizado busca el bhakti (amor ardoroso en la posesión de dios) o el éxtasis indolente. El *chlyst* con su danza orgiástica (radjeny), y también el derviche bailarín, intentan alcanzar un éxtasis orgiástico. Otros ansían ser poseídos por Dios y poseer a Dios, ser esposos de la Virgen María, o mujeres del Salvador. El culto de los jesuitas al corazón de Jesús, la edificación quietista, el dulce amor de los pietistas por el niño Jesús y su "llaga abierta", las orgías sexuales y semisexuales del cortejo de Krishna, las comidas sofisticadas del culto de los Vallabhacharis, las ceremonias masturbatorias del culto gnóstico, las diferentes maneras de la *unio mystica*, y la sumersión contemplativa en el Ser pleno —todos estos estados, seguramente, han sido buscados, sobre todo, por el valor emotivo que brindaban inmediatamente al devoto. En este sentido, coincidieron fácticamente y con plenitud con la embriaguez alcohólica y religiosa del culto dionisíaco y del soma; las totémicas orgías carnívoras, los banquetes canibalísticos, la antigua utilización religiosamente consagrada del hashish, el opoio y la nicotina, y toda clase de

intoxicación mágica en general. Se los ha tomado por específicos consagrados y divinos en virtud de su efecto psíquico excepcional y del valor intrínseco de los correspondientes estados determinados por ellos. Hasta la orgía más primitiva ha contado con una interpretación significativa, aunque únicamente las religiones racionalizadas han concedido un sentido metafísico a estos actos específicamente religiosos, aparte del de la adquisición inmediata de valores sagrados. Y, de este modo, las religiones racionalizadas han sublimado la orgía en "sacramento". El carácter de la orgía, sin embargo, ha sido puramente animista y mágico. Sólo en un grado mínimo, e incluso en ningún grado, ha contenido rasgos del pragmatismo universalista, cósmico, de lo sagrado. Y este pragmatismo es relevante en todo racionalismo religioso.

Pero aun después de esa sublimación de la orgía en sacramento, se mantiene naturalmente, la circunstancia de que, para el devoto, el valor sagrado ha sido, primordialmente, un estado psicológico *terreno y actual*. Este estado radica esencialmente en la actitud emotiva por sí misma, inducida de manera directa por el acto específicamente religioso o mágico, por la disciplina ascética o por la contemplación.

Como disposiciones extraordinarias los estados religiosos no pueden sino revestir un carácter y una apariencia externa transitorios. Y así ocurrió originariamente en todas partes. La única manera de diferenciar entre estados "religiosos" y "profanos" consiste en referirse al carácter extraordinario de los estados religiosos. Se puede aspirar a un estado particular, obtenido por medios religiosos, juzgándolo un "estado sagrado" destinado a tomar posesión del hombre en su conjunto así como de su destino duradero. El pasaje de un estado sagrado momentáneo a uno permanente ha sido fluido.

Las dos supremas concepciones de las sublimadas doctrinas

religiosas de salvación son la "resurrección" y la "redención". La resurrección, un valor mágico primitivo, implicaba el logro de una nueva alma mediante un acto orgiástico o mediante un ascetismo metódicamente planificado. El éxtasis proporcionaba, momentáneamente, un alma nueva; pero mediante el ascetismo mágico podía procurarse obtenerla de manera permanente. El joven que quería ingresar en la comunidad de guerreros en calidad de héroe o intervenir en sus danzas mágicas u orgías o que aspiraba a comunicarse con las divinidades en festines de culto, debía poseer un alma nueva. Son, pues, bastante antiguos, el ascetismo mágico y heroico, los ritos de iniciación de los jóvenes y las costumbres sacramentales de resurrección en etapas relevantes de la vida privada y pública. Los medios empleados en estas actividades variaban tanto como sus fines, es decir, las respuestas a la pregunta: "¿para qué debo volver a nacer?".

Son muy diversas las perspectivas desde las cuales es posible tipificar los diferentes estados religiosos y mágicos que han prestado su impronta psicológica a las religiones. No nos ocuparemos aquí de una tipificación semejante. En relación a lo dicho sólo indicaremos, en términos generales, lo siguiente:

La clase de estado empírico de gloria o vivencia de resurrección postulada por una religión como valor supremo evidente y necesariamente se ha transformado conforme a la índole del estrato social que la adoptó de manera preponderante. Desde luego que la clase de los caballeros guerreros, las clases campesinas y comerciales, y los intelectuales con una educación literaria han seguido distintas tendencias religiosas. Dichas tendencias no han sido, de por sí, determinantes del carácter psicológico de la religión; pero su influencia sobre ésta ha sido duradera. Es particularmente relevante el contraste entre clases guerreras y campesinas, y entre clases intelectuales y comerciales. Entre estos grupos, los intelectuales siempre

se han caracterizado por adoptar un racionalismo relativamente teórico en esta situación. Las clases comerciales (mercaderes y artesanos) han sido, por lo menos, probables exponentes de un racionalismo de índole más práctica. Ambos tipos de racionalismo han adoptado muy diversas formas, pero su influencia ha sido siempre relevante respecto de la actitud religiosa.

La especificidad de los estratos intelectuales en esta cuestión ha sido de fundamental importancia para la religión en el pasado. Hoy en día importa poco para el desarrollo de una religión el que los intelectuales modernos experimenten, o no, la necesidad de gozar de un estado "religioso" como "vivencia", además de toda otra clase de sensaciones, a los efectos de adornar su elegante mobiliario interno con ornamentos de probada autenticidad y antigüedad. Nunca ha sido ésta la fuente de una resurrección religiosa. Fueron los intelectuales quienes, en el pasado, sublimaron la posesión de valores sagrados en una convicción de "redención". La idea de redención, como tal, es muy antigua, si por ella se entiende una liberación de la miseria, hambre, sequía, enfermedad y, en suma, del sufrimiento y de la muerte. Pero la redención sólo adquirió una significación específica cuando devino la expresión de una "imagen del mundo" sistemática y racionalizada, y representó una actitud frente al mundo. Efectivamente, la significación y también la índole psicológica, supuesta y real, de la redención, fueron relativas a esa imagen del mundo y a esa actitud. El comportamiento del ser humano no se rige inmediatamente por ideas, sino por intereses materiales e ideales. Frecuentemente, empero, las "imágenes del mundo" originadas en "ideas" han determinado, a la manera de un guardagujas, la vía seguida por la acción, impulsada por la dinámica de intereses. "Por

qué" y "para qué" se quería ser redimido y, recordemos, "se podía ser" redimido, dependía de la propia imagen del mundo.

Las posibilidades han sido, a este respecto, muy diversas. Podía desearse la salvación de la servidumbre política y social y el ingreso, en el futuro, a un reino mesiánico de este mundo; o se podía desear la salvación de encontrarse contaminado por impurezas rituales y esperar obtener la pura belleza de la existencia psíquica y corporal. Se podía desear librarse de la prisión en un cuerpo impuro y esperar alcanzar una existencia puramente espiritual. Se podía desear la salvación del mal radical y de la servidumbre del pecado y esperar la eterna y libre bondad en el seno de un dios padre. Se podía desear la salvación de la servidumbre del trabajo bajo la determinación astrológicamente concebida de las constelaciones estelares y anhelar la dignidad de la libertad y la participación en el ser de la divinidad oculta. Se podía desear trascender los límites de lo finito, que se manifiestan en dolor, miseria y muerte, y desasirse del amenazante castigo del infierno, y aguardar una eterna beatitud en una vida futura terrenal o paradisíaca. Se podía desear liberación del ciclo de reencarnaciones y de sus implacables consecuencias por los actos de tiempos pasados y aguardar el logro de una eterna tranquilidad. Se podía desear emerger de pensamientos y acontecimientos sin sentido y esperar dormir sin soñar. Naturalmente ha habido muchos otros tipos de creencias. En todas ellas se encuentra una determinada actitud ante algo del mundo real que es vivido como peculiarmente "sin sentido". De este modo, en todas esas creencias yace tácitamente esta exigencia: que el orden mundano, en su totalidad, es, puede ser, y debe ser de alguna manera un "inverso" significativo. Los portadores de esta exigencia, núcleo del legítimo racionalismo religioso, son precisamente los estratos de intelectuales. Las orientaciones, las conclusiones y la eficacia

de esta exigencia metafísica de un universo significativo han diferido mucho. Sin embargo, podemos indicar algunas generalidades.

Observemos un resultado general del modo moderno de racionalizar por completo, teórica y prácticamente, con una finalidad definida, la visión del mundo y del modo de vida, a saber: el giro de la religión hacia el dominio de lo irracional. Esto ha sido directamente proporcional al desarrollo progresivo de la racionalización deliberada, desde el punto de vista de una sistematización intelectual de la concepción del mundo. Diversos motivos han dado lugar a este giro de la religión hacia lo irracional. Por una parte, no era fácil que el cálculo racionalista coherente llegase a resultados redondos sin residuo alguno. En el terreno de la música, por ejemplo, la "coma" pitagórica no pudo ser reducida a una completa racionalización, que apuntaba hacia una física tonal. Los diferentes sistemas musicales de todos los pueblos y épocas se han diversificado en cuanto al modo de disimular o de limitar esa inevitable irracionalidad, o, por otra parte, han utilizado esa irracionalidad para el logro de una exuberancia de tonalidades. Algo análogo se ha dado respecto de la concepción teórica del mundo, aunque en mucho mayor grado, y, particularmente, esto se ha producido en el campo de la racionalización de la vida práctica. Las distintas maneras de llevar una vida racional y disciplinaria han tenido por rasgo distintivo el basarse en supuestos irracionales, los cuales han sido considerados como "dados" y se han introducido en esa práctica de vida. Estos supuestos han sido social e históricamente determinados, por lo menos en gran medida, por la índole propia de los estratos que llevaban esos modos de vida en su etapa formativa. La situación de *intereses* de esos estratos, en su determinación

psicológica y social, ha producido esa índole, tal como la entendemos aquí.

Por otra parte, los residuos irracionales de la racionalización de la realidad se han constituido como las zonas específicas donde se ha visto constreñido a replegarse el irrefrenable deseo de posesión de valores sobrenaturales del intelectualismo. Esto se intensifica cuanto más libre de irracionalidad parece encontrarse el mundo. La imagen primitiva del mundo constituía una unidad cuya esencia era la magia concreta; la escisión de esta unidad ha determinado, por una parte, el conocimiento racional y el dominio racional de la naturaleza, y experiencias "místicas", por la otra. El fondo inefable de estas experiencias es el único "más allá" posible que queda junto a la instrumentalización de un mundo vaciado de sus dioses. Fácticamente este más allá subsiste como una zona descarnada y metafísica en la que el individuo puede llegar a una comunión íntima con lo sagrado. La formulación sin residuos de esta conclusión plantea la necesidad de que el individuo sólo puede buscar su salvación como tal individuo. Junto con la expansión del racionalismo intelectualista, ese fenómeno surge de una manera u otra, por doquiera que los hombres se han atrevido a racionalizar la idea del mundo como si éste fuera un cosmos gobernado por pautas impersonales. Claro que esto se ha producido con mayor cohesión en las religiones y éticas religiosas influidas de modo bastante fuerte por estratos de intelectuales impulsados a una intelección puramente cognoscitiva del mundo y de su "sentido". Esto lo vemos, sobre todo, en el caso de las grandes religiones asiáticas y, específicamente, las indias. Aquí la contemplación devino el valor absoluto y esencial accesible al hombre. La contemplación fue el camino hacia la honda y feliz placidez e inmovilidad del Ser pleno. No obstante, las demás formas de estados religiosos fueron toma-

das, en el mejor de los casos, como sustitutos relativamente valiosos de la contemplación. Como veremos esto ha tenido amplias consecuencias respecto del vínculo entre la religión y la vida, incluso la vida económica. Estas consecuencias derivan de la índole general de las experiencias "místicas", en sentido contemplativo, y de las previas condiciones psicológicas de su realización.

Esta situación varió por completo cuando los estratos cuya participación era básica para el desarrollo de una religión comenzaron a moverse en la vida práctica. La diversidad de los resultados se determinó según intervinieran héroes guerreros caballerescos, funcionarios políticos, clases con poder económico adquisitivo o, finalmente, cuando la religión estuvo regida por una hierocracia organizada, y cuando los intelectuales ocuparon una posición determinante.

El racionalismo de la hierocracia surgió del interés profesional por el culto y el mito, o, en una mayor medida de la protección de las almas, es decir, la confesión de los pecados y los consejos a los pecadores. La hierocracia, por doquiera, ha intentado el monoplio administrativo de los valores religiosos. También ha tratado de disminuir el otorgamiento de valores religiosos, dándole la forma de "gracia sacramental" o "corporativa", la cual únicamente podía ser concebida por los sacerdotes y no estaba al alcance del individuo. La persecución de salvación individual o la buscada por las comunidades libres a través de la contemplación, orgías o ascetismo, fueron consideradas demasiado sospechosas y tuvieron que ser controladas por el rico y, particularmente, reguladas a través de la hierocracia. Esto es obvio a partir de los intereses de los sacerdotes en el poder.

Por lo demás, toda corporación de funcionarios *políticos* ha mostrado suspicacia ante cualquier clase de empresas de

salvación individual y ante la espontánea formación de comunidades, en tanto recursos para liberarse de la domesticación monopolizada por las instituciones estatales. Los funcionarios políticos han visto con recelo la corporación de gracia competitiva de los sacerdotes y, particularmente, han menospreciado la propia persecución de esos valores no prácticos, situados más allá de los objetivos utilitarios y mundanos. Para todas las burocracias políticas, en última instancia, las obligaciones religiosas sólo han sido deberes oficiales y sociales de la ciudadanía y de los grupos de status. El ritual ha correspondido a normas y prescripciones y, por consiguiente, la religión, en la medida en que se ha visto sometida a la burocratización, ha tomado siempre un carácter ritualista. Asimismo es frecuente que un estrato de guerreros *caballerescos* busque metas totalmente mundanas y se aparte de todo "misticismo". No obstante, estos estratos, y en general todo heroísmo, no han tenido el deseo, ni tampoco la capacidad, de lograr un dominio racional de la realidad. La irracionalidad de la "suerte" y, según ciertas condiciones, la imagen de un vago "destino", considerado de modo determinista (la *Moira* homérica), se han ubicado por encima y por detrás de los dioses y demonios, vistos como héroes vigorosos y apasionados que brindan protección u hostilidad, gloria y riqueza, o muerte, a los héroes humanos.

Los *campesinos* han optado por la magia. Su vida económica ha estado particularmente sujeta a la naturaleza y los ha sometido a fuerzas elementales. Están predispuestos a confiar en una hechicería coercitiva dirigida contra los espíritus, o creen meramente en la posibilidad de comprar la buena voluntad divina. Se ha logrado hacerlos salir de esta forma primitiva de religiosidad sólo a costa de grandes modificaciones de la orientación de la vida. Estos cambios se han originado en otros estratos, o bien a través de profetas que

se legitimaron como brujos a través del influjo de sus milagros. Los estados de posesión orgiásticos y extáticos, provocados por tóxicos o por la danza, son extraños al honor de status de los caballeros, ya que se los considera poco dignos. No obstante, estos estados han ocupado entre los campesinos la posición que los intelectuales conceden al "misticismo".

Podemos considerar, finalmente, los estratos denominados "cívicos", en el sentido europeo occidental, como también sus equivalentes en otras partes del mundo: artesanos, comerciantes, empresarios que trabajan en la industria doméstica y sus derivados, los cuales sólo se encuentran en Occidente. Estos estratos, en apariencia, son los que se han manifestado de manera más ambigua respecto de cuestiones religiosas. Y esto nos importa particularmente.

Entre estos estratos "cívicos", los siguientes fenómenos son los que se han enraizado con mayor firmeza: la gracia institucional y sacramental de la Iglesia romana en las ciudades medievales; la gracia mistagógica y sacramental en las ciudades antiguas y en la India; la religión orgiástica y contemplativa de los sufíes y de los derviches en Medio Oriente; la magia taoísta; la contemplación budista; la adquisición de gracia ritualista bajo la conducción de las almas por mistagogos, en Asia; todos los tipos de amor por un salvador; las creencias universales de redención, desde el culto de Krishna al culto de Cristo; el ritualismo racional de la ley y el sermón de la sinagoga, desprovisto de magia, entre los judíos; las sectas medievales ascéticas; la gracia de la predestinación y la regeneración ética de los puritanos y metodistas; y también toda clase de búsquedas individuales de la salvación. El mayor arraigo de estos fenómenos se ha dado precisamente en los estratos "cívicos".

Naturalmente, es obvio que las religiones de todos los

estratos no dependen sin resto de ambigüedad de la índole peculiar de esos estratos. Sin embargo, en este sentido y por lo general, los estratos cívicos parecen presentar una determinación más diversificada. Pero justamente entre estos estratos es posible hallar una orientación definida hacia una actitud religiosa preponderante. Es común a todos los estratos cívicos la tendencia hacia un racionalismo práctico de la conducta; está determinado por la particularidad de su estilo de vida. La existencia de estos estratos, en su totalidad, se ha fundado en cálculos tecnológicos y económicos y en el dominio de la naturaleza y de los hombres, por rudimentarios que fueran los recursos disponibles. Claro que como ha ocurrido frecuentemente y por doquiera, el estilo de vida transmitido entre estos estratos puede hallarse contaminado de tradicionalismo, pero, justamente por esta causa, siempre se ha dado, aunque en muy diverso grado, la posibilidad de acceder a un control *ético* y racional de la vida. Esto puede realizarse mediante la conexión de dicha ética con la orientación hacia un racionalismo tecnológico y económico. Ese control no siempre ha podido desarrollarse contra tradiciones mágicamente estereotipadas en lo fundamental. Pero en la medida en que la profecía suministró una base religiosa, ésta pudo corresponder a uno de los dos tipos fundamentales de profecía que discutiremos a menudo: la profecía "ejemplar" y la profecía "emisaria".

La profecía ejemplar señala el camino de salvación por la vía de una vida ejemplar, en general contemplativa y apático-extática. El profeta emisario, en cambio, dirige sus *exigencias* al mundo en nombre de un dios. Obviamente se trata de exigencias éticas, y éstas tienen con frecuencia un carácter ascético activo.

Es comprensible que la preponderancia de los estratos cívicos y su desprendimiento de los condicionamientos del tabú

y de las divisiones en estirpes y castas haya determinado un terreno favorable para religiones que requieren acción en este mundo. En estas circunstancias, la actitud religiosa fundamental podría ser la actitud del ascetismo activo, de la *acción* ordenada por Dios y alimentada por la convicción de ser un "instrumento" de Dios, en vez de la posesión de la divinidad o el abandono íntimo y contemplativo en Dios, que se ha dado como valor supremo en las religiones influidas por estratos de intelectuales. En Occidente, el ascetismo activo ha sido repetidamente predominante respecto del misticismo contemplativo y del éxtasis orgiástico o apático, aun cuando estas últimas modalidades no eran desconocidas en Occidente. El ascetismo activo, sin embargo, no se ha limitado a los estratos cívicos; la determinación social no ha sido tan nítida. La profecía de Zoroastro se dirigió a la nobleza y al campesinado; la profecía islámica se dirigió a los guerreros. Estas profecías, lo mismo que la judía y la primitiva profecía y predicación cristianas, tuvieron un carácter activo que contrasta con la propaganda del budismo, el taoísmo, el neopitagorismo, el gnosticismo y el sufismo. Algunas conclusiones determinadas de las profecías emisarias, sin embargo, se infirieron justamente por motivos "cívicos".

En la profecía misionera, los fieles no se han considerado transmisores de lo divino sino más bien instrumentos de un dios. Esta profecía emisaria ha tenido una estrecha afinidad con una particular concepción de Dios: la imagen de un Rey de la Creación ultraterreno, personal, colérico, piadoso, benévolo, severo, justiciero. Esta idea difiere de la concepción de la divinidad de la profecía ejemplar. Por lo general, aunque no sin excepciones, la divinidad de una profecía ejemplar es un ser impersonal porque, como ser estático, sólo es alcanzable mediante la contemplación. La idea de un dios activo, sostenido

por la profecía emisaria, ha prevalecido en las religiones persas y del Medio Oriente y en las religiones occidentales derivadas de éstas. La idea de una divinidad suprema accesible al éxtasis, sostenida por la profecía ejemplar, ha sido dominante en la religiosidad india y china.

Estas diversidades no tienen un carácter primitivo. Al contrario, únicamente aparecen al cabo de una honda sublimación de las concepciones primitivas de los espíritus animistas y de las deidades heroicas, que en todas partes tienen un carácter similar. Por cierto, también ha sido grande la influencia ejercida en este proceso de sublimación por la conexión de las concepciones de Dios con estados religiosos, valorados y deseados como valores sagrados. Estos estados religiosos han sido considerados meramente en el sentido de una imagen diversa de Dios, en la medida en que los estados sagrados valorados como supremos fuesen experiencias místicas contemplativas o un éxtasis apático, o implicaran la posesión orgiástica de un dios, o inspiraciones y "mandatos" visionarios.

Una orientación actual insiste en que se debe considerar como fundamental el contenido emotivo, interpretando las ideas como mera expresión secundaria de ese contenido. Desde este punto de vista, se puede mostrar una tendencia a interpretar la prevalencia de las conexiones "psicológicas" respecto de las "racionales", como único nexo determinante, y considerar, en consecuencia, estas conexiones racionales como *meras* expresiones de las psicológicas. Pero esto sería excederse en demasía, como lo demuestra la evidencia fáctica. El desarrollo hacia una concepción supramundana o inmanente de Dios ha sido condicionado por una serie de motivos puramente históricos. Y estas concepciones, a su vez, han influido de manera decisiva sobre el modo de enlace de las experiencias de salva-

ción. Como lo veremos repetidamente, esto se aplica nítidamente a la idea del Dios supramundano.

Ciertamente hay una autonomía de los elementos racionales de una religión, de su "doctrina"; por ejemplo, la doctrina hindú del karma, la fe calvinista en la predestinación, la justificación luterana por medio de la fe, y la doctrina católica del sacramento. En determinadas circunstancias, el pragmatismo racional de la salvación, inferido a partir de la índole de las concepciones de Dios y del mundo ha tenido consecuencias profundas para la elaboración de un estilo práctico de vida.

Aquí, estos comentarios implican que la índole de los valores sagrados buscados ha estado muy influenciada por el carácter de la situación de intereses y por el correspondiente estilo de vida de las clases dirigentes y, en consecuencia, por la propia estratificación social. Pero también es cierto lo contrario; siempre que ha habido una racionalización metódica de la conducción de todo el estilo de vida, ésta ha estado profundamente determinada por los valores últimos hacia los que se ha encaminado dicha racionalización. De este modo, esos valores y posiciones devinieron *religiosamente* determinados.

Ha existido un factor muy importante para determinar el carácter de las mutuas interrelaciones entre situaciones de intereses externas e internas. Los valores sagrados "supremos", prometidos por la religión y que hemos considerado más arriba, no han sido forzosamente los más universales. No todos podían acceder al nirvana, a la unión contemplativa con la divinidad, a la posesión orgiástica o ascética de Dios. En forma mitigada, el pasaje de personas a estados religiosos de frenesí o al trance puede devenir objeto de un culto general por parte del pueblo. Estos estados psíquicos no han sido constantes de la vida cotidiana, ni aun en esa forma.

El hecho empírico, que para nosotros es importante, de

que los hombres están *diversamente calificados* en sentido religioso, se encuentra ya en los comienzos de la historia de la religión. Este hecho ha sido configurado como dogma de manera predominantemente racionalista en el "particularismo de gracia", concretado por los calvinistas en la doctrina de la predestinación. Los valores sagrados más estimados, las facultades extáticas y visionarias de shamanes, hechiceros, ascetas, no eran accesibles a cualquiera. La posesión de estas capacidades es un "carisma", el cual, obviamente, puede manifestarse en algunos, pero no en todos. De aquí se deriva que toda religiosidad intensiva muestra una tendencia hacia una cierta *estratificación por status*, según las diversidades en las calificaciones carismáticas. La religiosidad "heroica" o "virtuosa" se opone a toda religiosidad de masas. Aquí entendemos por "masa" los que son religiosamente "no congruentes"; naturalmente no aludimos a los ubicados en una posición inferior en el orden secular estatutario. De este modo, los depositarios de status religioso fueron las ligas de hechiceros y bailarines sagrados; el grupo de status religioso de los brahmanes indios y de los primitivos "ascetas" cristianos, explícitamente reconocidos como un "estamento" específico dentro de la congregación; y también los gnósticos, la *ecclesiola* pietista; todas las sectas auténticas (es decir, sociológicamente, todas las agrupaciones que sólo aceptan personas religiosamente calificadas); y, finalmente, las comunidades monásticas de todo el mundo.

Ahora bien, toda autoridad hierocrática y oficial de una "iglesia" —es decir, de una comunidad organizada por funcionarios y que adopta la forma de una institución administradora de dones de gracia— lucha especialmente contra cualquier religión virtuosa y contra su desarrollo independiente. Pues la Iglesia, como depositaria de la gracia institucionalizada, intenta ordenar la religiosidad de las masas y reemplazar las califica-

ciones religiosas de status independientes, propias de los virtuosos religiosos, por sus propios valores sagrados, oficialmente monopolizados y mediatizados. Por su propia índole, es decir, conforme a la situación de intereses de sus funcionarios, la Iglesia debe ser "democrática", en el sentido de hacer posible un acceso general a los valores sagrados. Esto significa que la Iglesia promueve una universalidad de gracia y la idoneidad ética de quienes se ponen bajo su autoridad institucional. Desde un punto de vista sociológico el proceso de nivelación es en un todo paralelo al de las luchas políticas de la burocracia contra los privilegios políticos de los estratos aristocráticos. Así como la hierocracia, también la burocracia política enteramente desarrollada es necesariamente "democrática" en un sentido muy semejante, a saber, en el sentido de nivelar y de luchar contra los privilegios de status en pugna con su poder.

Esta pugna entre funcionarios y virtuosos ha originado los más diversos compromisos. Si bien no siempre de manera oficial, dichos enfrentamientos han tenido lugar, por lo menos de manera disimulada. Así, la religiosidad de los ulema (organismo de sabios musulmanes) se opuso a la religiosidad de los derviches; los primeros obispos cristianos se opusieron a los practicantes del neuma y heroístas sectarios, así como al poder de La Clave del carisma ascético; el ministerio luterano y la Iglesia anglicana y sacerdotal se opusieron al ascetismo en general; la Iglesia nacional rusa se opuso a las sectas; y la administración oficial del culto confuciano se opuso al budismo, al taoísmo y a toda clase de búsquedas sectarias de salvación. A fin de lograr y mantener el favor ideal y material de las masas, los virtuosos religiosos estaban constreñidos a adaptar sus exigencias a las posibilidades de la religiosidad de la vida diaria. Desde luego que la índole de sus concesiones fue de

fundamental importancia para la determinación del modo en que ejercían su influencia religiosa sobre la vida diaria. En la mayoría de las religiones orientales, los virtuosos autorizaron la permanencia de las masas en la tradición mágica. Por tanto, el influjo de los virtuosos religiosos fue mucho menos significativo que en aquellos lugares donde la religión asumió la tarea de racionalizar ética y universalmente la vida diaria. Esto ocurrió incluso en los casos en que la religión, no obstante haberse dirigido a las masas, abrogó muchas de sus exigencias ideales. Prescindiendo de las conexiones entre la religiosidad de los virtuosos y la religión de las masas, que a la postre resultó de ese enfrentamiento, la índole particular de la religiosidad concreta de los virtuosos ha ejercido una influencia capital sobre el desarrollo del estilo de vida de las masas. En consecuencia, esta religiosidad virtuosa también ha sido significativa para la ética económica de la religión respectiva. La religión del virtuoso ha sido la religión genuinamente "ejemplar" y práctica. Se han dado posibilidades diversas de fundar una ética racional de la vida diaria conforme al estilo de vida que su religión imponía al virtuoso. En el área de la economía se ha modificado la relación entre la religión virtuosa y la *vida diaria*, fundamentalmente en correspondencia con la especificidad de los valores sagrados a que apuntan dichas religiones.

Toda vez que los valores sagrados y los instrumentos de redención de una religión virtuosa asumieron un estilo contemplativo u orgiástico-extático se quebró todo enlace entre la religión y la acción práctica mundana. En dichas circunstancias, la economía y cualquier clase de acción mundana han sido estimadas como subalternas y la disposición juzgada como valor supremo no ha generado ningún motivo psicológico para la acción mundana. Por su índole peculiar, las religiones contemplativas y extáticas más bien se han mostrado especial-

mente hostiles a la vida económica. Las experiencias místicas, orgiásticas y extáticas, son estados psíquicos excepcionales; alejan de la vida diaria y de todo comportamiento expeditivo. Por tanto, estas experiencias se consideran "sagradas". En estas religiones la vida de los laicos difiere radicalmente de la vida comunitaria de los virtuosos. El predominio de los grupos de status constituidos por los religiosos virtuosos, sobre la comunidad religiosa, genera fácilmente una antropolatría mágica; al virtuoso se lo adora directamente como a un santo, o por lo menos los laicos compran su bendición y sus poderes mágicos para así lograr éxitos mundanos o salvación religiosa. El laico significó para el bhikshu (fraile mendicante) budista y jainista lo mismo que el campesino para el terrateniente: en última instancia, una mera fuente de ingresos tributarios. Estos tributos hacían posible la completa dedicación del virtuoso a la salvación religiosa y exclusión del trabajo profano, que siempre podía ponerle en peligro. El comportamiento del laico, empero, era siempre susceptible de una cierta regulación ética, pues el virtuoso era su consejero espiritual, su padre confesor y director de su alma. Por lo tanto, frecuentemente el virtuoso ejerció un notable ascendiente sobre los laicos religiosamente "no congruentes"; dicho ascendiente no siempre se ejercía según la orientación del propio estilo de vida religioso del virtuoso; podía ejercerse sobre detalles puramente ceremoniales, ritualistas y convencionales. Pues, en principio, la acción mundana seguía siendo irrelevante desde el punto de vista religioso; y en lo que concierne al anhelo de alcanzar un objetivo religioso la acción apuntaba precisamente hacia la dirección contraria.

En resumen, el carisma de la "mística" pura sólo está al servicio de sí mismo. El carisma del auténtico brujo sirve a los demás.

Algo muy distinto ha ocurrido cuando los virtuosos religiosamente calificados se han unido en una secta ascética, dirigida a modelar la vida mundana conforme a la voluntad de un dios. Claro que antes de que ello pudiera ocurrir genuinamente eran necesarias dos condiciones: primero, el valor sagrado y supremo no debe ser de índole contemplativa; no debe residir en una unión con un ser extramundano, eterno, contrapuesto al mundo finito; tampoco en una unión mística aprehendida orgiásticamente o apático; extáticamente. Estas formas, en efecto, están siempre apartadas de la vida diaria, trascienden el mundo real y apartan de éste. En segundo lugar, una religión semejante debe haber renunciado, en la medida de lo posible, a la índole exclusivamente mágica o sacramental de los *instrumentos* de gracia. Pues estos instrumentos siempre desechan la acción mundana, juzgándola, en el mejor de los casos, provista de una significación religiosa meramente relativa, y enlazan la resolución de salvación con el éxito de procesos que *no* poseen un carácter racional cotidiano.

La unión de virtuosos religiosos en una secta ascética activa realiza enteramente dos objetivos: el desencantamiento del mundo y la obstrucción del camino de salvación mediante una evasión del mundo. El camino de salvación deja de ser una "evasión contemplativa del mundo" y deviene un "trabajo en este mundo", ascético y activo. Dejando a un lado las pequeñas sectas racionalistas, mundialmente distribuidas, sólo las grandes organizaciones eclesiásticas y sectarias del protestantismo ascetista occidental han alcanzado dichos objetivos. Ello estuvo favorecido por el destino de las religiones occidentales, enteramente específico e históricamente determinado. En parte, cierto influjo provino del ambiente social, fundamentalmente el medio del estrato que determinó decisivamente la evolución de tal religión. Pero también la naturaleza específica del cristia-

nismo ejerció una influencia parcial e igualmente poderosa: el Dios extramundano y la peculiaridad de los instrumentos y caminos de salvación tal como están históricamente determinados por la profecía israelita y la doctrina tora.

El virtuoso religioso puede encontrarse en el mundo como órgano de un Dios, desligado de todo instrumento mágico de salvación. A la vez, es imperativo para el virtuoso "probarse" ante Dios, evidenciando una vocación *únicamente* mediante la índole ética de su conducta mundana. En la práctica esto implica que también debe "probarse" ante sí mismo. Por mucho que, desde una perspectiva religiosa, el "mundo" como tal sea menospreciado y repudiado como algo animal y como lugar de pecado, sin embargo, psicológicamente, continúa afirmándose tanto más como escenario de la actividad, por voluntad divina, la cual corresponde a la propia "vocación" mundana. Este ascetismo intramundano repudia, efectivamente, el mundo, en el sentido de que instaura un menosprecio y un tabú respecto de los valores de dignidad y belleza, del hermoso entusiasmo y del sueño, del poder exclusivamente secular y del orgullo exclusivamente mundano del héroe. Pero justamente en razón de este repudio el ascetismo no se valió del mundo, como ocurriera con la contemplación; contrariamente, el ascetismo ha aspirado a racionalizar éticamente el mundo conforme a los mandamientos divinos. Por tanto, ha preservado su orientación mundana en un sentido más específico y total que la franca "afirmación del mundo" de humanidad indivisa característica, por ejemplo, del catolicismo laico y de la antigüedad. En el ascetismo intramundano es la vida diaria el ámbito en el que el hombre religiosamente dotado muestra su gracia y su estado excepcional. Claro que no en la vida diaria tal como se da, sino en actividades rutinarias disciplinadas y racionalizadas dentro de la vida diaria puesta al servicio del

Señor. La conducta diaria, racionalmente elevada a la categoría de vocación, deviene el ámbito en el que se muestra el propio estado de gracia. Las sectas occidentales de virtuosos religiosos han estimulado la racionalización disciplinaria del comportamiento, incluso del comportamiento económico; pero no han proporcionado subterfugios que permitieran huir del trabajo absurdo en este mundo, como ocurrió con las comunidades de extáticos asiáticos: contemplativas, orgiásticas o apáticas.

Entre los extremos de la profecía "ejemplar" y la "emisaria" se dan las más variadas transiciones y combinaciones. Ni las religiones ni los hombres son totalmente translúcidos. Son más bien construcciones históricas que construcciones lógicas, o incluso psicológicas, carentes de contradicción. En el campo religioso, la "no contradicción" ha sido la excepción y no la regla. También las formas e instrumentos de salvación son psicológicamente equívocos. La búsqueda de Dios del monje cristiano primitivo, así como la del cuáquero, encerraban muy fuertes elementos contemplativos. Pero ellos se vieron repetidamente impelidos a entrar en acción, en razón del contenido total de sus religiones y, fundamentalmente, de su Dios de creación extramundano y su manera de consolidar sus estados de gracia. Por otro lado, también el monje budista fue activo, pero sus actividades se apartaron de toda racionalización coherente *en este mundo;* su búsqueda de salvación tomó por meta la evasión del "ciclo" de reencarnaciones. Los sectarios y otras hermandades de la Edad Media occidental iniciaron la propagación religiosa en la vida diaria, y tuvieron su contraposición análoga en las hermandades islámicas, todavía más expandidas. Los estratos característicos que constituyeron estas hermandades fueron similares en Occidente y en el Islam: pequeñoburgueses, y sobre todo artesanos. No obstante, el espíritu de sus

respectivas religiones fue bastante diverso. Desde un punto de vista externo, muchas comunidades religiosas hinduistas parecen ser "sectas" semejantes a las de Occidente. Sin embargo, los valores sagrados, y la técnica de acceso a estos valores, se orientaban en sentidos radicalmente diferentes.

No añadiremos más ejemplos aquí, pues nuestro objetivo es tratar las grandes religiones por separado. Desde ningún punto de vista es posible limitarse a reducir el conjunto de las grandes religiones a una sucesión de tipos, en la que cada una simboliza una nueva "etapa". Todas las grandes religiones son individualidades históricas de índole extremadamente complicada; juzgadas en conjunto sólo realizan un pequeño número de las probables combinaciones cuya estructuración, a partir de los múltiples factores individuales que deben tenerse en cuenta en semejantes combinaciones históricas, resulta pensable.

Por consiguiente, las exposiciones que ofreceremos a continuación de ninguna manera deben considerarse como una "tipología" metódica de la religión. Tampoco deben considerarse como un trabajo exclusivamente histórico. Son "tipológicas" desde el punto de vista de que toman en cuenta lo que, dentro de la realización histórica de las éticas religiosas, constituye lo típicamente relevante. Esto importa para la relación existente entre las religiones y las grandes diferencias que hay entre las diversas mentalidades *económicas*. Prescindiremos de otros aspectos. Aquí no tratamos de proporcionar un panorama completo de las grandes religiones. Debemos enfatizar las notas características de las religiones individuales, comparadas con las demás, pero que a la vez nos importan para nuestro propósito. Un examen que prescindiera de estas particularidades importantes con frecuencia disminuiría la significación de ciertos aspectos específicos, de interés para nosotros. Un examen equitativo de este tipo tendría que agregar otros enfoques,

y eventualmente tendría que destacar el hecho de que, obviamente y en última instancia, todas las diferencias cualitativas de la realidad pueden considerarse de algún modo como diferencias cuantitativas en la conexión de factores individuales. No obstante, sería bastante estéril destacar y reiterar aquí lo que ya es evidente de por sí.

Los aspectos de las religiones que son significativos para la ética económica nos importan fundamentalmente desde un punto de vista determinado: nos interesaremos en su modo de relación con el racionalismo económico. Preferentemente, aludiremos al tipo de racionalismo económico que, desde los siglos XVI y XVII, ha sido predominante en Occidente, como elemento de la específica racionalización de la vida cívica, que se ha vuelto familiar en esta región del mundo.

Previamente tenemos que recordar que la expresión "racionalismo" puede significar cosas muy diferentes. Significa una cosa cuando consideramos el tipo de racionalización con el que un pensador sistemático elabora la imagen del mundo: un progresivo dominio teórico de la realidad a través de conceptos cada vez más abstractos y precisos. "Racionalismo" significa otra cosa cuando consideramos el logro metódico de un fin práctico y rigurosamente determinado por medio de un cálculo cada vez más refinado de los medios apropiados. Estos tipos de racionalismo son muy diversos, aunque, en última instancia, ambos poseen una determinación única. Incluso en el seno del conocimiento intelectual de la realidad es posible practicar una distinción análoga; por ejemplo, las diferencias que hay entre la física inglesa y la física continental se han emparentado con una diferencia de esta índole en el conocimiento de la realidad. La racionalización del comportamiento de vida que aquí consideramos puede manifestarse en formas muy diversas.

En cuanto a la carencia de toda metafísica, y de casi todo sedimento religioso, el confucianismo es un racionalismo en la medida en que se presenta como el límite extremo de lo que se puede llamar ética "religiosa". A su vez, en cuanto a la ausencia de, y desdén por, todo ordenamiento no utilitario, el confucianismo es más racionalista y más moderado que cualquier otro sistema ético, con la eventual excepción del de J. Bentham. No obstante, a pesar de ciertas analogías de fondo y superficiales, el confucianismo se diferencia extremadamente del racionalismo de Bentham, así como de toda forma de racionalismo práctico occidental. El ideal artístico supremo del Renacimiento fue "racional", en cuanto a la creencia en la existencia de un "canon" válido, y también lo fue su concepción de la vida en cuanto a no aceptar condicionamientos y a confiar en la capacidad de la *ratio naturalis*. Esta forma de racionalismo predominó a pesar de ciertos componentes de misticismo platonizante.

"Racional" también puede tener el significado de una "planificación metódica". Y así son racionales estos métodos: métodos de ascetismo mortificatorio o mágico, de contemplación en sus formas más coherentes, por ejemplo, el *yoga*; o el manejo de las máquinas de oraciones del budismo actualizado.

Por regla general, son "racionales" todas las formas de ética práctica, sistemática y definitivamente orientada hacia fines precisos de salvación, en parte en igual significado en que es racional el método formal, y en parte en la medida en que se distingue entre preceptos "válidos" y lo que se presenta como dato empírico. Estas formas de procesos de racionalización son pertinentes para nosotros en las presentes consideraciones. Pero no se trata aquí de adelantar la tipología

de estas consideraciones, ya que su propósito es contribuir a dicha tipología.

Para lograrlo, el autor debe tomarse la libertad de no ser "histórico", con lo que queremos decir que las éticas de las religiones individuales se exponen de modo sistemático y, en esencia, con mayor coherencia de la que han manifestado en su desarrollo real. Debemos precindir de complejas diferencias que se han dado entre religiones individuales y también de evoluciones y conexiones incipientes; y, a menudo, las notas significativas para el autor deben ser presentadas con una consistencia lógica mayor y un desarrollo histórico menor que las que existieron en realidad. Hecha caprichosamente, esta simplificación resultaría una "falsificación" histórica. No obstante, no es éste el caso, al menos no deliberadamente. Aquí nosotros hemos resaltado los rasgos de la perspectiva total de una religión que fueron esenciales para la elaboración del modo de vida *práctico,* y también los que distinguen una religión de otra.

Finalmente, antes de entrar en materia, anticiparemos algunas precisiones destinadas a aclarar peculiaridades terminológicas que aparecen a menudo en nuestras consideraciones.

Al lograr su pleno desarrollo las agrupaciones y comunidades religiosas corresponden a una forma de autoridad corporativa. Se trata de agrupaciones "hierocráticas", es decir, su poder directriz se funda en su monopolio del otorgamiento o denegación de valores sagrados.

Los poderes dominantes, en su totalidad, y ya se trate de poderes profanos o religiosos, políticos y apolíticos, pueden ser concebidos como variaciones de, o aproximaciones a, determinados tipos puros. Estos tipos se establecen mediante un examen de las bases de la *legitimidad* que reivindica el poder dominante. Las actuales "agrupaciones" modernas, particular-

mente las políticas, son del tipo de autoridad "legal"; es decir, la legitimidad del depositario del poder para impartir directivas se funda en preceptos racionalmente establecidos por promulgación, convención o imposición. Y la legitimación para establecer estos preceptos se funda en una "constitución" racionalmente dictada o interpretada. Las órdenes se emiten en nombre de la norma impersonal más que en nombre de una autoridad personal; e incluso la formulación caprichosa de una orden se presenta como sometimiento a una norma, y no como arbitrio, favor o privilegio personal.

El depositario del poder de mando es el "funcionario"; jamás ejerce ese poder por derecho propio; le pertenece en la medida en que es el administrador de la "institución" impersonal. Esta institución está constituida por los modelos de vida específicos de una pluralidad, determinada o indeterminada, de personas, pero especificada según normas. Aquí el modelo de vida particular está regido normativamente por regulaciones estatutarias.

El "área de jurisdicción" es dominio donde las órdenes se imparten dentro de una delimitación funcional, y constituye, en consecuencia, la esfera del poder legítico del funcionario. El ciudadano o miembro de la agrupación, se encuentra frente a una jerarquía de superiores, a la que los funcionarios pueden apelar y presentar quejas conforme a la escala jerárquica. Hoy en día, esta situación se da también dentro de la asociación hierocrática que constituye la Iglesia. El pastor o el sacerdote tiene una "jurisdicción" precisamente delimitada, establecida según normas. Esto también se aplica al jefe supremo de la Iglesia. El actual concepto de "infalibilidad" (papal) es un concepto jurisdiccional. Su sentido interno se diferencia de los anteriores, incluso de los tiempos de Inocencio III.

Así como en las burocracias políticas y de otra índole, así

también la separación entre el "ámbito privado" y el "ámbito oficial" (en el caso de la infalibilidad: la definición *ex cathedra*) se opera en el seno de la Iglesia. La separación legal del funcionario de los medios administrativos se produce en el área de las agrupaciones políticas y hierocráticas, así como en la economía capitalista tiene lugar la separación del trabajador de los medios de producción; hay una completa semejanza entre ambas estructuras.

Hay que insistir en que todos estos fenómenos son específicamente modernos, aunque muchos atisbos de los mismos pueden encontrarse en el pasado remoto. En el pasado se dieron otras bases de autoridad, bases que, por otra parte, perduran como reminiscencias en la actualidad. Aquí sólo intentamos una definición terminológica de estas bases de autoridad.

1. En las consideraciones ulteriores el término "carisma" será entendido como referencia a una cualidad *extraordinaria* de una persona, prescindiendo de que ésta sea real, presunta o supuesta. De este modo, la "autoridad carismática" aludirá a un poder sobre los hombres, ya sea primordialmente interno o externo, al cual se subordinan los gobernados en virtud de su fe en la cualidad excepcional de la *persona* específica. El brujo hechicero, el profeta, el jefe de incursiones de caza y de saqueo, el caudillo guerrero, el denominado gobernante "cesarista" y, en determinadas circunstancias, el jefe personal de un partido, todos ellos son dirigentes de ese tipo respecto de sus discípulos, secuaces, tropas alistadas, partidos, etc. La legitimidad de su mando se funda en la fe y la devoción por lo extraordinario, estimado en la medida en que sobrepasa las cualidades humanas normales, y considerado originariamente como sobrenatural. La legitimidad del poder carismático se funda, en conse-

cuencia, en la fe en facultades mágicas, revelaciones y culto al héroe. El alimento de esta fe es la "demostración" de la cualidad carismática por medio de milagros, triunfos y otras hazañas, es decir, mediante el bienestar de los gobernados. Por consiguiente, esta fe, y la presunta autoridad que se funda en ella, desaparecen, o amenazan desaparecer, en cuanto falta una "demostración" y en cuanto la persona carismáticamente calificada parece haber quedado despojada de su poder mágico o abandonada por su dios. El poder carismático no se configura según preceptos generales, ya sean racionales o tradicionales, sino, en principio, según revelaciones e inspiraciones concretas, y, de acuerdo con esta pauuta, la autoridad carismática es "irracional". También es "revolucionaria" en la medida en que no está ligada al orden existente: "¡Está escrito, pero yo os digo...!"

2. En la exposición que habrá de seguir, "tradicionalismo" aludirá al conjunto de actitudes psíquicas ajustadas a la vida cotidiana habitual y a la fe en la rutina diaria como patrón de conducta inviolable. La dominación que se establece sobre esta base, es decir, sobre la veneración por lo que real o supuestamente ha existido siempre, será llamada "autoridad tradicionalista".

El patriarcalismo es el ejemplo más notorio del tipo de dominación con una legitimidad fundada en la tradición. Patriarcalismo se refiere a la autoridad del padre, el esposo, el más anciano de la casa, el más viejo de la estirpe, sobre los miembros del hogar y de la estirpe; el dominio del amo y el patrón sobre los domésticos y servidores; del señor sobre los funcionarios de su territorio; del monarca sobre los funcionarios estatales y cortesanos, nobles de oficio, vasallos, clientes; del señor patrimonial y monarca soberano sobre los "súbditos".

Lo característico de la autoridad patriarcal y de la patri-

monial (que es una variante de la anterior) es que el conjunto de pautas inviolables sea juzgado sagrado; una transgresión de estas pautas provocaría desgracias mágicas o religiosas. Yuxtapuesto a este conjunto hay un reino de libre arbitrariedad y favor del señor, el cual, en principio, sólo decide en términos de relaciones "personales" y no "funcionales". El poder tradicionalista, en este sentido, es irracional.

3. En el curso de toda la historia primitiva, la autoridad carismática, fundada en una fe en lo sacrosanto o en el valor de lo extraordinario, y la dominación tradicionalista (patriarcal), fundada en una fe en la santidad de las rutinas cotidianas, se distribuyeron las relaciones de autoridad más importantes. Sólo los poseedores del carisma, los profetas con sus oráculos o los jefes guerreros carismáticos con sus edictos, podían añadir "nuevas" disposiciones al ámbito de lo mantenido por la tradición. Así como la revelación y la espada fueron los dos poderes excepcionales, así también constituyeron los dos innovadores característicos. Sin embargo, de modo típico, una vez realizada su misión, ambos sucumbieron a la rutinización.

La muerte del profeta o del jefe guerrero plantea el problema de la sucesión. Éste puede solucionarse por *Kürung*, que en sus orígenes no fue una "elección", sino una selección según pautas de calificación carismática; o puede solucionarse por la sacramentalización del carisma, nombrándose el sucesor por consagración, como en el caso de la sucesión hierocrática o apostólica; asimismo, la fe en el atributo carismático del linaje del jefe carismático puede llevar a una fe en el carisma hereditario, tal como está representado por la realeza y la hierocracia hereditarias. A través de estas rutinizaciones, siempre empiezan a predominar *normas*, de una manera u otra. El hierócrata o el monarca ya no gobiernan según cualidades

puramente personales, sino según atributos adquiridos o heredados, o porque han sido legitimados por medio de un acto de selección carismática. Así comienza el proceso de rutinización y, en consecuencia, de tradicionalización.

Quizá sea todavía más relevante el hecho de que, cuando la estructura de poder se hace permanente, el personal subordinado al gobernante carismático se rutiniza. Los discípulos, apóstoles, secuaces del gobernante, devienen sacerdotes, vasallos feudales y, sobre todo, funcionarios. La comunidad carismática primitiva vivía de donaciones, dádivas, y del botín de guerra y, de este modo, resultaba ajena al orden económico. Esta comunidad se convirtió en un estrato de asistentes del gobernante y pasó a depender de éste para su subsistencia, por medio del usufructo de tierras, retribuciones, ingresos en especies, sueldos y, por consiguiente, por medio de prebendas. El poder legítimo del personal se basaba en grados muy diversos de apropiación, enfeudación, otorgación y nombramiento. Esto implicó, en general, la adjudicación de un carácter patrimonial a las prerrogativas principescas. El patrimonialismo pudo derivarse también del patriarcalismo puro, debido a la disolución de la autoridad rigurosa del jefe patriarcal. A consecuencia de la otorgación, el prebendario y el vasallo disfrutaron, en general, de un *derecho* personal al cargo que les había sido dado. Así como el artesano poseía los medios económicos de producción, así el prebendario poseía los medios de administración. Tenía que pagar con sus honorarios u otros ingresos los gastos administrativos, o sólo cedía al soberano una parte de los impuestos recolectados entre los súbditos, guardándose el resto. En última instancia, podía legar y enajenar su cargo, como cualquier otra posesión. Aquí el patrimonialismo de status alude a este nivel de desarrollo que, por

apropiación, adquiere el poder prerrogativo, prescindiendo de que sus comienzos sean carismáticos o patriarcales.

No obstante, el desarrollo muy pocas veces se ha quedado en este punto. Siempre es posible hallar una *lucha* entre el monarca político o hierocrático y los poseedores o usurpadores de prerrogativas, de las que se han apoderado como grupos de status. El monarca trata de expropiar a la jerarquía, y ésta trata de expropiar al monarca. Esta lucha se inclinará del lado del monarca, en la medida en que éste tenga éxito en el reclutamiento de un cuerpo de funcionarios que dependa exclusivamente de él y cuyos intereses estén ligados a los suyos; en este caso, la jerarquía privilegiada se verá, simultáneamente, cada vez más expropiada. Para esto el monarca adquiere medios propios de administración y los sujeta firmemente en sus propias manos. De este modo, en Occidente, tenemos gobernantes políticos y, paulatinamente, desde Inocencio II a Juan XXII, también gobernantes hierocráticos provistos de finanzas propias, así como dirigentes seculares dotados de depósitos y arsenales propios con qué proveer al ejército y a los funcionarios.

En el curso de la historia, ha sido muy diverso el *carácter* del estrato de funcionarios a que ha apelado el gobernante en su lucha por la expropiación de las prerrogativas de status. En Asia, y en Occidente durante la Baja Edad Media, éste estuvo constituido característicamente por clérigos; en el Principado romano, los esclavos liberados fueron característicos hasta cierto punto; los literatos humanistas fueron característicos en China; y, por último, en el Occidente moderno, han sido característicos los juristas, como miembros de las agrupaciones eclesiásticas y también de las políticas.

Por doquiera, el predominio del poder principesco y la expropiación de prerrogativas particulares ha implicado al

menos la posibilidad, y con frecuencia la introducción práctica, de una administración racional. Sin embargo, esta racionalización ha sido muy diversa respecto de su alcance y significado. Hay que distinguir, ante todo, entre la racionalización sustantiva de la administración y de la magistratura por un monarca patrimonial, y la racionalización formal realizada por juristas expertos. El primero concede a sus súbditos favores éticos utilitarios y sociales, así como los concede el patrón de una gran casa a los que están incorporados a la misma. Los juristas expertos han llevado a cabo el dominio de leyes generales válidas para todos los "ciudadanos del Estado". Por intercambiables que hayan sido las diferencias —por ejemplo, en Babilonia o Bizancio, en la Sicilia de los Hohenstaufen, en la Inglaterra de los Estuardo, o en la Francia de los Borbones— en el fondo se ha mantenido la diferencia entre racionalidad sustantiva y formal. Y, básicamente, la instauración del "Estado" occidental moderno, y también de las "iglesias" occidentales, ha sido obra de *juristas*. No nos ocuparemos aquí de las fuentes de su poder, ni tampoco de las ideas sustantivas y de la técnica utilizada en esa tarea.

La victoria, en Occidente, del racionalismo jurídico *formalista*, determinó la aparición de la dominación de tipo legal, que se vino a añadir a las diversas clases de dominación trastimida. El gobierno burocrático no ha sido, ni es, la única manifestación de autoridad legal; constituye, empero, su forma más pura. El moderno funcionario estatal y municipal, el moderno sacerdote y capellán católicos, los funcionarios y empleados de los Bancos modernos y de las grandes empresas capitalistas ejemplifican los tipos más relevantes de esa estructura de dominación.

El siguiente rasgo debe juzgarse definitorio para nuestro vocabulario: en la autoridad legal el sometimiento no se apoya

en la fe y devoción por personas dotadas de carisma, como los héroes o los profetas, ni en la tradición sagrada, ni en el respeto hacia un soberano y cabecilla personal definido por una tradición ordenada, ni en el respeto hacia los probables usufructuarios de cargos feudales y prebendarios, cuyo derecho legitiman privilegios y concesiones. El sometimiento a una autoridad legal se apoya, preferentemente, en un lazo *impersonal* con la "obligación de cargo" funcional y delimitada con generalidad. La obligación oficial —tanto como el paralelo derecho a ejercer autoridad: la "competencia jurisdiccional"— está prescripta por normas implantadas racionalmente, mediante estatutos, decretos y ordenamientos, de manera que la legitimidad de la autoridad se convierte en legalidad de la regla universal, regla que se prepara, promulga y publicita con una intencionada pureza formal.

Las diferencias entre los tipos de autoridad bosquejados son correlativas a todos los pormenores de su estructura social y de su significación económica. En qué medida las diferenciaciones y el vocabulario que utilizamos son los adecuados sólo podía evidenciarse mediante una exposición sistemática. Por el momento nos limitaremos a señalar el hecho de que al considerar el asunto de esta manera no pretendemos adoptar el único punto de vista posible ni pretendemos que las estructuras empíricas de dominación, en su conjunto, deban responder a algunos de estos tipos "puros". Al contrario, la mayor parte de los casos empíricos muestran una mezcla o un estado de transición entre varios de estos tipos puros. Con frecuencia deberemos formar expresiones tales como "burocracia patrimonial", con el objeto de destacar que las notas características del fenómeno en cuestión correspnden parcialmente a la forma racional de dominación, mientras que otras notas corresponden a la forma tradicionalista de dominación, en este caso la

de los feudos. También distinguimos formas en extremo importantes, universalmente propagadas en el curso de la historia, como la estructura feudal de dominación. No obstante, aspectos relevantes de estas estructuras no son fácilmente clasificables bajo ninguna de las tres formas que hemos señalado. Únicamente pueden interpretarse como combinaciones en las que se introducen varios conceptos, en este caso los conceptos de "grupo de status" y "honor de status". También son formas que deben interpretarse, parcialmente, en términos de principios que no son de "dominación", y parcialmente en términos de matices peculiares del concepto de carisma. Ejemplos de esto son los funcionarios de la democracia *pura* con rotaciones de cargos honoríficos y formas semejantes, por una parte, y por otra la dominación plebiscitaria, o ciertos tipos de gobiernos de notables que configuran formas particulares de dominación tradicional. Estas formas, sin embargo, se han contado por cierto entre los estímulos más significativos para el surgimiento del racionalismo político. La terminología que presentamos aquí no se propone reducir a esquemas la infinita y polifacética realidad histórica, sino solamente forjar conceptos útiles para finalidades específicas, y a manera de orientación.

Estas mismas consideraciones valen de una última distinción terminológica. Por situación de "status" entendemos la probabilidad de que a ciertos grupos sociales les sea concedido un *honor* social positivo o negativo. Las posibilidades de adquirir honor social están determinadas predominantemente por diferencias en los *estilos de vida* de estos grupos y, por consiguiente, ante todo, por diferencias de *educación*. En consideración a la precedente terminología de formas de autoridad, podemos decir que en muchos casos, y de modo característico, el honor social está unido de manera accesoria con la reivindicación, legalmente monopolizada y asegurada, de derechos

soberanos u oportunidades de ingresos y beneficios de un tipo definido, por parte del estrato respectivo. Así, si se presentan todos estos rasgos, lo cual, desde luego, no siempre sucede, un "grupo de status" es un grupo societalizado por medio de su estilo de vida específico, sus nociones de honor convencionales, y las ocasiones económicas que legalmente monopoliza. Un grupo de status siempre está societalizado de una u otra forma, aunque no siempre está organizado en una asociación. El *commercium*, en el sentido de "relación social", y el *connubium* entre grupos son rasgos característicos de la *mutua estima* entre los que disfrutan del mismo status; y su ausencia denota diferencias de status.

Entenderemos por "situación de clase", en cambio, las oportunidades de conseguir sustento e ingresos, condicionadas fundamentalmente por situaciones características, *económicamente* significativas; determinado tipo de propiedad o la capacidad adquirida en la realización de servicios para los que hay demanda, resulta esencial para las oportunidades de ingresos. la "situación de clase" también abarca las correspondientes condiciones de vida, generales y típicas; por ejemplo, la necesidad de adaptarse a la disciplina de la fábrica de un propietario capitalista.

Es posible que una "situación de status" sea causa, o consecuencia, de una "situación de clase", pero no es necesario que deba ser lo uno o lo otro. A su vez las situaciones de clase pueden estar determinadas de manera predominantemente por el mercado, de trabajo y de mercancía. Hoy en día, los casos característicos y específicos de situación de clase son los que están determinados por el mercado. Pero esto no sucede necesariamente; las situaciones de clase del terrateniente y el pequeño campesino pueden depender sólo de un modo ínfimo de las relaciones de mercado. En sus distintas situaciones, las

diversas categorías de "rentistas" dependen del mercado en sentido y dimensión muy diversos, según extraigan sus rentas como terratenientes, propietarios de esclavos o titulares de inmuebles o hipotecas.

Por consiguiente, es necesario diferenciar entre "clases propietarias" y "clases de renta" predominantemente condicionadas por el mercado. La sociedad actual está estratificada primordialmente en clases, y, de modo fundamental, en clases de ingresos. Pero el peculiar prestigio de status de los grupos "educados" de nuestra sociedad la impregna de un rasgo muy palpable de estratificación por status. Los monopolios económicos y las oportunidades sociales preferenciales para los que poseen títulos manifiestan ese factor de status del modo más ostensible.

En el pasado, fue mucho más decisiva la relevancia de la estratificación por status, sobre todo en relación con la estructura económica de las sociedades. Y esto es así pues, por una parte, la estratificación por status actúa sobre la estructura económica por medio de barreras o controles de consumo y a través de monopolios de status, irracionales según la perspectiva de la racionalidad económica y, por otra parte, la estratificación por status actúa de manera muy acentuada sobre la economía por medio de la importancia que cobran las *convenciones* de status de los respectivos estratos dominantes, que son los que dan la norma a seguir. Estas convenciones pueden manifestarse como formas *ritualistas* estereotipadas, circunstancia que se ha dado de modo predominante en la estratificación por status en Asia.

II

TIPOLOGIA DE LA RENUNCIA RELIGIOSA AL MUNDO

1. NEGACIÓN RELIGIOSA DEL MUNDO. SUS MOTIVOS Y EL SENTIDO DE SU ESTRUCTURA RACIONAL

Nos proponemos una aclaración breve, esquemática y teórica, de los motivos que han dado lugar a éticas religiosas de negación del mundo, y también de las perspectivas que han determinado su orientación. Así podremos identificar su posible "sentido".

Naturalmente, el esquema así constituido sólo se propone brindar un medio característico de orientación, ideal. No se trata de difundir una filosofía propia. La construcción teórica de tipos de "estilos de vida" en conflicto sólo se propone probar que, en ciertas ocasiones, algunos conflictos internos son posibles y "apropiados". Tampoco se trata de probar que no hay puntos de vista desde los cuales puedan considerarse solucionados los conflictos, en una síntesis más alta. Es de fácil observación que las esferas individuales de valor han sido dispuestas con una coherencia racional que sólo excepcionalmente se halla en la realidad. Pero es *posible* que así se manifiesten en la realidad y bajo formas históricas significativas, y así lo han hecho. Estas construcciones abren el camino para la localización tipológica de un fenómeno histórico. Hacen observable

la distancia entre los fenómenos y nuestras construcciones, tanto en lo particular como en lo general, y, por consiguiente, vuelven determinable la aproximación entre el fenómeno histórico y el tipo teóricamente construido. En este sentido, la construcción tiene la función de un utensilio técnico que permite un esclarecimiento e instrumentación más penetrantes. No obstante, en ciertas condiciones, una construcción tipológica puede ampliar su sentido. En efecto, la racionalidad, como "coherencia" lógica o teleológica, de un punto de vista teórico-intelectual o ético-práctico tiene, y siempre ha tenido, poder sobre el hombre, por restringido e irresoluto que éste haya sido, y siempre ha entrado en conflicto con otros poderes de la vida histórica.

Las interpretaciones religiosas del mundo y las éticas de las religiones elaboradas por intelectuales y juzgadas racionales se han visto sometidas al principio de la coherencia. En la totalidad de las éticas religiosas es determinable el dominio de la *ratio*, particularmente el de una inferencia teológica de premisas prácticas. Esto ha ocurrido incluso si en los casos individuales ha sido excepcional la adecuación a las demandas de coherencia de las interpretaciones religiosas del mundo, y aunque éstas hayan incluido en sus premisas prácticas consideraciones *no* inferibles de un modo racional. Así tenemos motivos poderosos para esperar que la utilización de una tipología racional construida expeditivamente habrá de facilitar el examen de un tema muy complejo. Para este propósito daremos relevancia a los modos de comportamiento práctico internamente más coherentes, que pueden inferirse a partir de postulados estables y dados.

El ensayo de sociología de la religión que aquí intentamos se propone, básicamente, como un aporte a la tipología y sociología del racionalismo. Por esta razón nuestro punto de partida

radicará en las formas más racionales que *puede* adoptar la realidad; trataremos de identificar la medida en la cual se han inferido ciertas conclusiones racionales pasibles de una fundamentación teórica. Y descubriremos, probablemente, la causa de por qué esto no ha sido posible.

2. ASCETISMO Y MISTICISMO

Hemos destacado, en el capítulo anterior, la importancia decisiva que ha tenido la idea de un Dios creador supramundano para la ética religiosa. Esta concepción ha tenido una significación particular para la orientación activa y ascética de la búsqueda de salvación. Ha tenido una significación menor respecto de la búsqueda contemplativa y mística; ésta tiene una afinidad interna con la despersonalización e inmanencia del poder de la divinidad. Sin embargo, esta estrecha relación, perfectamente enfatizada por E. Troeltsch, entre la concepción de un Dios supramundano y el ascetismo activo, no es total; el Dios supramundano, como se desprenderá de las consideraciones siguientes, no ha condicionado la dirección tomada por el ascetismo occidental; la Trinidad cristiana, con su Salvador encarnado y sus santos, fue una concepción de Dios básicamente menos supramundana que la del Dios del judaísmo o el Alá del islamismo.

El judaísmo dio lugar a un misticismo, pero no a un ascetismo del tipo occidental. El islamismo primitivo, por su parte, rechazaba directamente el ascetismo. Lo específico de la religiosidad derviche deriva de fuentes sin afinidad con la concepción de un Dios y creador supramundano. Deriva de fuentes místicas, extáticas, y en su índole propia, está muy lejos del ascetismo occidental. Obviamente, a pesar de su

analogía con la profecía emisaria y el ascetismo activo, la concepción de un Dios supramundano, aunque significativa, nunca actuó sola, sino siempre vinculada con otros factores. Entre éstos hay que destacar la peculiaridad de las promesas religiosas y los caminos de salvación condicionados por éstas. Hay que examinar esta cuestión en la conexión de casos particulares.

Hemos usado reiteradamente, como conceptos contrapuestos, los términos "ascetismo" y "misticismo". Para dilucidar esta terminología, ahondaremos en el sentido diferencial de estas expresiones.

En nuestro capítulo anterior opusimos, como renuncias al mundo, por una parte, el ascetismo activo que es una *acción* por voluntad de Dios de los fieles, los cuales son instrumentos de Dios, y, por otra parte, la *posesión* contemplativa de lo sagrado, tal como se da en el misticismo. El misticismo tiende a un estado de "posesión", no de acción, y el individuo no es un instrumento, sino un "receptáculo" de lo divino. De este modo, la acción mundana tiene que manifestarse como un peligro para el trance religioso totalmente irracional y ultraterreno. El ascetismo activo funciona en el interior del mundo, al afirmar su poder sobre el mundo, el ascetismo racionalmente activo intenta dominar lo que es animal y perverso por medio del trabajo en una "vocación" mundana (ascetismo intramundano). Este ascetismo se opone básicamente al misticismo, en cuanto éste se resuelve en una completa huida del mundo (huida contemplativa del mundo). No obstante, esta oposición se mitiga si el ascetismo se limita a domeñar y sobrepasar la crueldad animal en la propia personalidad del asceta. En esta medida se ciñe a las realizaciones redentorias activas, y sólidamente instauradas por voluntad divina, hasta llegar a evitar toda acción en el mundo (huida ascética del mundo). De este

modo, en sus efectos externos, el ascetismo activo se asemeja a la huida mística del mundo.

También se mitiga la oposición entre ascetismo y misticismo en los casos en que el místico contemlativo no se resuelve a una huida del mundo, sino que se queda dentro de las posibilidades mundanas, de un modo afín al del asceta intramundano (misticismo intramundano).

Tanto en el ascetismo como en el misticismo puede desaparecer, en la práctica, la oposición, y puede darse una complementación entre ambas formas en la búsqueda de salvación. Pero la oposición puede mantenerse incluso bajo la apariencia de una semejanza externa. Para el místico genuino sigue siendo vigente el principio: la criatura debe mantenerse silenciosa a fin de dejar hablar a Dios. Se "encuentra" en el mundo y se "adapta" externamente a sus preceptos, pero sólo a fin de cerciorarse de su estado de gracia frente al mundo, reprimiendo el impulso de considerar seriamente las manifestaciones de aquél. Como puede advertirse en el caso de Lao-tsé la actitud característica del místico consiste en una humildad deliberadamente áspera, una desvalorización de la acción, algo así como una existencia religiosa desconocida dentro del mundo. El ascetismo intramundano, en cambio, se verifica *mediante* la acción. El asceta intramundano juzga el comportamiento del místico como un ocioso goce del ego; el comportamiento ascético (activamente intramundano) significa, para el místico, un enredarse en las manifestaciones profanas del mundo, complementado con un fariseísmo complaciente. Dotado de esa "bendita beatería" que suele atribuirse al clásico puritano, el ascetismo intramundano lleva a cabo decisiones positivas y divinas cuyo significado último permanece oculto; esas decisiones son efectivizadas tal como aparecen manifestadas en las prescripciones racionales divinamente ordenadas de lo creado. Para el

místico, en cambio, lo realmente relevante para su salvación es la comprensión, mediante la experiencia mística, del significado último y enteramente irracional. También pueden ser objeto de comparaciones semejantes las maneras en que dichos tipos de comportamiento efectivizan una huida del mundo.

3. MODOS DE LA RENUNCIA AL MUNDO

Examinaremos ahora en detalle las tensiones existentes entre la religión y el mundo. Tomaremos como base las consideraciones formuladas en el capítulo anterior, aunque dándoles un matiz ligeramente diferente.

Dijimos que, una vez convertidas en sistemáticos estilos de vida, esas formas de conducta constituían el elemento central tanto del ascetismo como del misticismo y que su origen había que buscarlo en principios mágicos. Se participaba en prácticas mágicas para fomentar disposiciones carismáticas, o bien para eludir malos encantamientos. Desde luego que el primer caso ha sido de mayor relevancia para los procesos históricos. El ascetismo, efectivamente, puso de manifiesto su doble aspecto desde los comienzos de su aparición: por una parte, renuncia al mundo, y por la otra, dominio del mundo mediante los poderes mágicos resultantes de la renuncia.

El brujo fue el antecesor histórico del profeta, tanto del profeta ejemplar como del profeta emisario y salvador. Generalmente, el profeta y el salvador se han legitimado mediante la posesión de un carisma mágico. No obstante, para ellos, éste no ha sido un instrumento de consolidación del reconocimiento de la significación ejemplar, la misión o la cualidad redentora de sus personalidades, así como el medio de reclutamiento de adeptos. Pues lo esencial del mandamiento de la

profecía o del salvador consiste en el encauzamiento de un estilo de vida hacia la obtención de un valor sagrado. Así entendidos, la profecía o el mandamiento implican, al menos relativamente, una sistematización y racionalización del estilo de vida, sea en aspectos particulares o en su conjunto. Lo último ha ocurrido regularmente en todas las genuinas "religiones de salvación", es decir, en todas las religiones que ofrecen a sus miembros una liberación del sufrimiento. Existen más posibilidades de que ello ocurra cuanto más sublimada, más íntima y más plena de principios sea la concepción de la esencia del sufrimiento, pues entonces es necesario poner al adherente en un estado *permanente* que lo inmunice interiormente contra el sufrimiento. Abstractamente enunciado, el objetivo racional de la religión de salvación ha consistido en asegurar un estado sagrado para los salvados y, con ello, un hábito que asegura la salvación. Dicho hábito reemplaza un estado agudo y excepcional, y en consecuencia sagrado, al que se llega momentáneamente mediante orgías, ascetismo o contemplación.

Ahora bien, cuando una comunidad religiosa se constituye a partir de una profecía o del anuncio de un salvador, la regulación de la conducta normal está, primeramente, en manos de los sucesores, alumnos, discípulos del profeta o del salvador, carismáticamente calificados. Posteriormente, y en circunstancias que se reproducen regularmente y de las que no nos ocuparemos aquí, esta tarea pasa a manos de una hierocracia sacerdotal, hereditaria u oficial. Pero normalmente el profeta o el salvador se han opuesto personalmente al poder hierocrático tradicional de los brujos o de los sacerdotes. A fin de debilitar el poder de éstos, o de constreñirlos al servicio, han contrapuesto su carisma personal a la dignidad de aquéllos, consagrada por la tradición.

En el capítulo anterior hemos supuesto que una gran parte —y una parte especialmente relevante para el desarrollo histórico— de todos los casos de religiones proféticas y de salvación había vivido en estado de tensión, no sólo agudo sino también permanente, respecto del mundo y sus preceptos. Ello es obvio, conforme a lo que hemos explicitado hasta aquí. Esta tensión se ha acrecentado en la medida en que más se ha tratado de genuinas religiones de salvación. Ello es así en razón del significado de la salvación y de la esencia de las enseñanzas proféticas en cuanto devienen una ética. La tensión también se ha acrecentado cuanto más racional se ha manifestado la ética en sus principios y cuanto más se ha dirigido a valores sagrados *internos* como instrumento de salvación. En términos comunes esto significa que la tensión se ha acrecentado al aumentar la sublimación de la religión respecto del ritualismo y al acercarse a un "absolutismo religioso". En la práctica, la agudización de la tensión por parte de la religión ha sido proporcional al desarrollo de la racionalización y sublimación de la posesión externa e interna de "cosas mundanas" en el más amplio sentido. En este caso, efectivamente, la racionalización y la sublimación consciente de las relaciones humanas con las diferentes esferas de valores, externos e internos, así como religiosos y seculares, han influido poderosamente, en el sentido de hacer consciente la *independencia interna y auténtica* de las esferas individuales; ello ha hecho posible caer en esas tentaciones que, en la inconsciente relación original con el mundo exterior, permanecen ocultas. A menudo ello resulta de la evolución de valores intra y ultraterrenales hacia la racionalidad, hacia una actividad consciente y hacia la sublimación mediante el *conocimiento*. Esta resultante es de suma importancia para la historia de la religión. Examinaremos una sucesión de estos valores a fin de dilucidar los fenómenos típicos

que repetidamente aparecen en relación con muy diferentes éticas religiosas.

Siempre que las profecías de salvación han generado congregaciones religiosas ha sido la estirpe natural el primer poder con el que ha chocado. La estirpe ha temido que la profecía la devaluara. Los que no pueden manifestar hostilidad hacia los miembros de la casa, hacia el padre y la madre, no pueden ser discípulos de Jesús. "No vine a traer paz, sino una espada" (Mateo, X, 34); esta frase se ha expresado en este sentido, y, adviértase bien, sólo en este sentido. Claro que una gran mayoría de religiones ha establecido vínculos de piedad intramundana. No obstante, cuanto más vasta y más profunda ha sido la finalidad de la salvación, tanto más se ha dado por supuesto que el creyente debía estar, en última instancia, más unido al salvador, al profeta, al sacerdote, al padre confesor y al hermano de fe que a las relaciones naturales y a la comunidad matrimonial.

La profecía produjo una nueva comunidad social, sobre todo cuando se transformó en una congregación religiosa orientada a la salvación. De este modo, la relaciones de la estirpe y el matrimonio quedaron, al menos relativamente, devaluadas. Se aflojaron los vínculos mágicos y la exclusividad de las estirpes, y la religión profética produjo en la nueva comunidad una ética religiosa de hermandad. Esta última no hizo más que adoptar los principios originales de conducta social y ética ofrecidos por la "asociación de vecinos", ya se tratara de la comunidad de pobladores, miembro de la estirpe, del gremio o de camaradas en expediciones de navegación, caza o guerra. Estas comunicaciones tenían dos principios elementales: primero, el dualismo de una moralidad intra y extragrupo; segundo, simple reciprocidad, como moral intra-

grupo: "Te trataré tal como me trates." Las siguientes han sido las consecuencias que en la vida económica han tenido estos principios: para la moralidad intragrupo ha regido el principio de obligación de dar apoyo fraternal en casos de necesidad. Los ricos y los nobles tenían la obligación de prestar, sin recargos, bienes para ser utilizados por los desposeídos, de otorgar créditos sin interés y de brindar hospitalidad y ayuda liberal. Los hombres debían prestar servicios a pedido de sus vecinos, y también en la hacienda del soberano, sin otra retribución que su sustento. Todo ello se derivaba del principio: tu necesidad de hoy puede ser mañana la mía. Por supuesto que este principio no se enunciaba de manera racional, pero incidía en los sentimientos. Por lo tanto, el regateo en negocios y préstamos, o la repetida esclavización por deudas, por ejemplo, formaban parte de la moralidad ajena al grupo y sólo se aplicaban a quienes no lo integraran.

La religiosidad de la congregación extendió esta originaria ética económica de vecindad a las relaciones entre hermanos de fe. Las primitivas obligaciones de nobles y ricos devinieron imperativos fundamentales de todas las religiones éticamente racionalizadas del mundo: auxiliar a las viudas y huérfanos necesitados, ciudar al hermano de fe enfermo y arruinado, y dar limosnas. Los ricos, en especial, eran constreñidos a dar limosnas, pues los cantores sagrados y los brujos, así como los ascetas, dependían económicamente de aquéllos.

En las profecías de salvación las relaciones comunitarias se implantaron sobre la base del sufrimiento común a todos los creyentes y esto ocurrió tanto cuando el sufrimiento existió de hecho como cuando constituyó una permanente amenaza, fuera externa o interna. Cuanto más numerosos fueron los imperativos inferidos de la ética de reciprocidad entre vecinos, que se instituyeron, mayor racionalidad contuvo el concepto

de salvación y mayor fue su sublimación en una ética de fines absolutos. Externamente, esos preceptos se manifestaron como un comunismo de hermanos amantes; internamente, conformaron la actitud de *caritas*, amor al sufriente *como tal*, al vecino, al ser humano y, finalmente, al enemigo. Los límites de los vínculos de fe, y la existencia del odio en la exterioridad de un mundo entendido como lugar de sufrimientos no merecidos, parecen ser resultantes de las mismas imperfecciones y corrupciones de la realidad empírica que originaron primitivamente el sufrimiento. En particular, la especial euforia de toda clase de éxtasis religiosamente sublimados incidió psicológicamente en la misma dirección general. Desde el sentirse "estremecido" y edificado, el sentimiento de inmediata comunión con Dios, los éxtasis siempre han predispuesto a los seres humanos a sumergirse en un acosmicismo de amor sin objeto. En las religiones de salvación, la profunda y pacífica bienaventuranza de todos los héroes de la bondad acósmica siempre se ha enlazado con una comprensión caritativa por las imperfecciones naturales de todas las acciones humanas, incluidas las propias. Puede ser muy variable el tono psicológico, así como la interpretación ética, racional, de esta actitud interior, pero su exigencia ética se ha ubicado siempre en la dirección de una fraternidad universitaria que supera todas las limitaciones de las organizaciones "societales", a menudo incluso las de la propia fe. La religión de fraternidad ha estado siempre en antagonismo con los órdenes y valores mundanos y este antagonismo se ha agudizado tanto más cuanto más firmemente se han puesto en práctica sus exigencias. En general, la ruptura se ha profundizado al progresar la racionalidad y sublimación de los valores mundanos, en términos de su propia legalidad. Y esto es lo que aquí nos importa.

La tensión entre la religión fraternal y el mundo ha sido más manifiesta en la esfera económica.

En su conjunto, las originarias formas mágicas o mistagógicas de accionar sobre los espíritus y deidades han perseguido intereses particulares, como riquezas, larga vida, salud, honor, descendencia y, probablemente, el acabamiento del propio destino en el más allá. Todo esto ofrecían los misterios eleusinos, las religiones fenicia y védica, la religión animista china, el antiguo judaísmo y el antiguo islamismo, y también esto fue lo ofrecido a los laicos hindúes y budistas piadosos. Sin embargo, las religiones de salvación sublimada se han relacionado de manera cada vez más tensa con las economías racionalizadas.

Una economía racional es una organización funcional dirigida a la fijación de precios monetarios surgidos de las luchas de intereses entre los hombres verificadas en el *mercado*. Sólo una valuación en precios monetarios, y por tanto una lucha de mercado, hace posible el cálculo. El dinero es lo más abstracto e "impersonal" que existe en la vida humana. Cuanto más se acomoda el mundo de la economía capitalista a sus propias leyes internas tanto más dificulta toda posible relación con una ética religiosa de fraternidad. Ello ocurre tanto cuanto más racional, y por ende más impersonal, deviene el capitalismo. Antiguamente era posible una regulación ética de las relaciones entre amo y esclavo, justamente porque eran relaciones personales. Pero no pueden regularse —o por lo menos no en igual sentido y con igual éxito— las relaciones entre los titulares de hipotecas, siempre variables, y los deudores de los Bancos emisores, igualmente variables; en esta situa-

ción no existe, efectivamente, ninguna clase de vínculo personal. Si, no obstante ello, se procurara regular estas relaciones, su consecuencia sería la misma que conocemos a través de China: la racionalidad formal desaparecería; pues en China tuvo lugar un conflicto entre la racionalidad formal y la racionalidad sustantiva.

Las religiones de salvación tienden, como ya sabemos, a despersonalizar y objetivar el amor exclusivamente en el acosmicismo; no obstante, estas mismas religiones han manifestado una honda desconfianza hacia el desarrollo de fuerzas económicas igualmente impersonales, aunque en un sentido distinto, y esto en razón de que dichas fuerzas eran esencialmente antagónicas de la fraternidad.

La típica actitud de las religiones de salvación respecto de la economía de ganancias ha estado siempre representada en el católico *Deo placere non potest.* En todas las técnicas racionales de salvación, las recomendaciones contra la afición al dinero y las posesiones terminaron por prohibirlos. El hecho de que las propias congregaciones religiosas, así como su divulgación y mantenimiento, dependieran de recursos económicos, así como de su acomodamiento a las necesidades culturales e intereses inmediatos de las masas, las constriñó a consentir compromisos como, por ejemplo, el que se da en la historia de la prohibición de intereses. No obstante, en última instancia, ninguna genuina religión de salvación ha logrado suprimir la tensión existente entre su religiosidad y una economía racional.

Externamente esta tensa relación ha sido resuelta de la manera más radical en la ética de los virtuosos religiosos, a saber, negándose a la posesión de bienes económicos. El monje ascético se evade del mundo rechazando para sí la propiedad individual; su subsistencia depende enteramente de su propio trabajo; y, fundamentalmente, sus necesidades se redu-

cen, por lo tanto, a lo estrictamente indispensable. La paradoja de todo ascetismo racional, contra la que se han estrellado por igual los monjes de todos los tiempos, consiste en que el mismo ascetismo racional ha promovido esa riqueza que desdeñaba. En todas partes, los templos y monasterios han llegado a ser lugares propios de economías racionales.

En principio, el retiro contemplativo sólo pudo implantar la regla de que el monje desposeído no puede disfrutar más que de aquello que la naturaleza y sus semejantes le dan voluntariamente: frutos, raíces y limosnas. El trabajo apartaba al monje de la concentración en el valor de salvación propuesto. Sin embargo, el retiro contemplativo ha asumido sus compromisos fijando distritos de mendicidad, como en la India.

Sólo existieron dos caminos no contradictorios para evitar fundada e *internamente* la tensión entre la religión y el mundo económico: Primero: la paradoja de la ética puritana de la "vocación". Como religión de virtuosos, el puritanismo abandonó el universalismo del amor, y "rutinizó" racionalmente todo trabajo mundano como realización de la voluntad divina y prueba del propio estado de gracia. La significación esencial de la voluntad divina resultaba bastante ininteligible, pero ésta era la única voluntad positiva de la que se podía tener conocimiento. En este sentido el puritanismo consintió la "rutinización" del mundo económico, al que desdeñaba, tanto como al mundo en su conjunto, como algo animal y corrompido. Consideraba que esta situación fáctica era el resultado de la voluntad divina y algo material propuesto a cada uno para el cumplimiento de su deber. En definitiva esto significaba, en principio, desistir de la salvación como una meta al alcance del ser humano, es decir, de todo el mundo. Implicaba desistir de la salvación en beneficio de la gracia no fundada y siempre concedida particularmente. De hecho, esta actitud no frater-

nal ya no constituía una genuina "religión de salvación". Una auténtica religión de salvación puede extremar la fraternidad hasta los límites del acosmicismo del amor del místico.

El otro camino no contradictorio que hizo posible evitar la tensión entre economía y religión es el misticismo. La "bondad" del místico, que no se informa acerca de la persona a quien y por quien se sacrifica, ejemplifica de manera bastante pura este camino. En última instancia el misticismo se desinteresa de la persona en cuanto tal persona; el místico bondadoso da mucho más de lo que le piden, sea quien sea la persona que ocasionalmente se cruce en su camino y se le acerque, y lo hace meramente porque ocurre que esa persona se halla en su camino. El misticismo constituye una evasión única de este mundo, bajo la forma de una devoción sin objeto hacia cualquiera, no por amor al ser humano, sino meramente por amor a la devoción, o como dijera Baudelaire, por amor a "la sagrada prostitución del alma."

5. LA ESFERA POLITICA

También con los ordenamientos *políticos* del mundo se ha encontrado la ética fraternal de las religiones de salvación en una viva tensión. Este problema no existió ni para la religión mágica ni para la religión de deidades funcionales. Tanto el antiguo dios de la guerra como el dios que guardaba el ordenamiento legal eran deidades funcionales que preservaban los valores admitidos de la rutina diaria. Los dioses de la población, la tribu y la comunidad política sólo cuidaban de los intereses de sus respectivas asociaciones. Así como las comunidades luchaban entre sí, también ellos debían luchar contra otros dioses iguales y poner de manifiesto sus poderes divinos justamente en esa lucha.

El problema sólo se planteó cuando las religiones universalistas, con un Dios único para todos, borraron estos límites entre poblaciones, tribus y comunidades políticas. Y sólo se planteó acabadamente cuando ese Dios fue un Dios de "amor". Fue la exigencia básica de fraternidad la que enfrentó a las religiones de salvación con el problema de las tensiones con el ordenamiento político; y, lo mismo que en el terreno económico, esas tensiones se agudizaron al desarrollarse la racionalidad del ordenamiento político.

En su comportamiento ideal, el aparato estatal burocrático y el *homo politicus* racional, que forma parte del Estado, manejan los asuntos, incluido el castigo del mal, conforme a las normas racionales del ordenamiento estatal. En este sentido, el político se comporta exactamente igual que el hombre económico, de una manera positiva "sin consideraciones por la persona", *sine ira ac studio*, sin odio y, por tanto, sin amor. En razón de su despersonalización, en aspectos relevantes, el Estado burocrático es más impermeable a la moralización sustantiva que los antiguos órdenes patriarcales, por mucho que las apariencias indiquen lo contrario. Los órdenes patriarcales del pasado se sustentaban en deberes personales de piedad y los gobernantes patriarcales se atenían al mérito del caso concreto, individual, manifestando justamente una "consideración por la persona". En definitiva, no obstante todas las "políticas de beneficencia social", todo el desarrollo de las funciones políticas internas del Estado, de la justicia y administración, estaba reiterada o ineludiblemente regulado por el pragmatismo objetivo de las "razones de Estado". El objetivo irrestricto del Estado, que consiste en salvaguardar (o modificar) el reparto externo e interno de poder, debe carecer esencialmente de sentido para toda religión universalista de salvación. Esto fue, y continúa siendo, tanto más válido en el caso de la política

exterior. Toda comunidad política debe apelar necesariamente a la abierta violencia de los medios coercitivos frente a los extranjeros, y frente a los enemigos internos. Esta apelación a la violencia es justamente lo único que, según nuestra caracterización, constituye a una comunidad política. El Estado es una asociación que reclama para sí el monopolio del *uso legítimo de la violencia,* y no existe otro modo de definirlo. El Sermón de la Montaña dice "no resistas el mal." El Estado, por el contrario, afirma: "*Colaborarás* en la victoria de la justicia mediante el uso de la *fuerza*, y si no serás responsable de la injusticia." Si falta este elemento, el "Estado" no existe; surge entonces el "anarquismo" del pacifista. No obstante, conforme al inevitable pragmatismo de toda acción, la fuerza y la amenaza de fuerza generan necesariamente más fuerza. Por tanto, las "razones de Estado" obedecen sus propias leyes internas y externas. En definitiva, el mismo éxito de la fuerza, o de la amenaza de fuerza, se funda en relaciones de poder y no en la "justicia" ética, aunque juzgáramos que es posible encontrar criterios objetivos en los cuales sustentar dicha "justicia".

En oposición al heroísmo primitivo ingenuo, es sintomático de los sistemas racionales estatales que los estratos se preparen para la lucha violenta, todos francamente convencidos de tener "la razón". Aquí cualquier religión coherente sólo debe ver un simulacro de ética. Por otra parte, mezclar el nombre del Señor en un conflicto político violento de este tipo equivale a tomar Su nombre en vano. A este respecto, la única decisión honesta, y la más correcta, tal vez sea la total exclusión de la ética del terreno del raciocinio político. Para una ética de fraternidad, la política debe ser tanto más extraña a la fraternidad cuanto más positiva y calculadora sea, y cuanto más despojada esté de las pasiones, de la cólera y del amor.

La mutua enajenación de la religión y la política, en la medida en que están totalmente racionalizadas, es mucho más habitual en virtud de que, al contrario de lo que sucede con la economía, la política puede llegar a rivalizar directamente con la ética religiosa en aspectos básicos. En calidad de amenaza de fuerza consumada entre las comunidades políticas modernas, la guerra produce un pathos y un sentimiento de comunidad. De este modo, la guerra viene a producir entre los combatientes una comunidad totalmente devota y preparada para el sacrificio, y suscita compasión y amor por los necesitados. Y estos sentimientos, como fenómenos masivos, rompen todos los límites de agrupación naturalmente determinados. En general, la religión sólo puede conseguir resultados semejantes en comunidades heroicas que practiquen una ética de fraternidad.

Por otra parte, la guerra actúa sobre el guerrero de un modo singular en su sentido concreto: le hace sentir un significado consagrado de la muerte, que es específicamente exclusivo de la muerte en la guerra. La comunidad del ejército que está en el campo de batalla se juzga —como en la época de los "seguidores" del jefe guerrero— una comunidad hasta en la muerte, y hasta en una muerte superior a cualquier otra. La muerte en el campo de batalla no es la misma que la muerte que sólo es el inevitable destino común del hombre; pues esa muerte en la batalla consiste en que en la guerra, y *únicamente* en la guerra, el individuo puede *creer* saber que está muriendo "por" algo; en general, el motivo y la finalidad de su enfrentamiento con la muerte pueden parecerle tan obvios que ni siquiera se cuestiona el "sentido" de la muerte. Sólo los que mueren "por su vocación" se encuentran en la misma situación que el soldado que afronta la muerte en el campo de batalla.

En última instancia, este asentamiento de la muerte en

una serie de eventos significativos y consagrados está en la base de todas las tentativas dirigidas a sustentar la dignidad independiente de la comunidad política que se apoya en la fuerza. No obstante, el modo como la muerte puede ser considerada como algo significativo muestra, en estos casos, una orientación básicamente diferente de la que puede presentar la justificación de la muerte en una religión de fraternidad. En estas religiones de fraternidad debe quedar desvalorizada la fraternidad de un grupo de hombres reunidos en la guerra. Se la ha de considerar como un mero reflejo de la violencia técnicamente sofisticada de la guerra. Y la consagración mundana de la muerte en la guerra debe manifestarse como una glorificación del fratricidio. El carisma sagrado y el sentimiento de la comunión con Dios tienen la cualidad excepcional de la fraternidad de la guerra, y de la muerte en la guerra, y esta circunstancia produce en muy alto grado la competencia entre la fraternidad de la religión y la de la comunidad guerrera. Análogamente al caso de la economía, las dos únicas soluciones sólidas para este conflicto son las del puritanismo y el misticismo.

El puritanismo, con su gracia específica y su ascetismo vocacional, cree en los mandamientos rígidos y revelados de un Dios que de otro modo es bastante inexplicable; la voluntad de Dios es interpretada desde el punto de vista de que esos mandamientos deberían ser impuestos a la criatura apelando a los recursos de este mundo, a saber, la violencia, ya que el mundo está bajo el imperio de la violencia y de la barbarie ética. Y esto implica barreras que obstaculizan la obligación de fraternidad, en favor de la "causa" divina.

Tenemos, por otra parte, la solución de la extrema actitud antipolítica del místico, su tentativa de salvación con su bene-

volencia y fraternidad acósmicas. El misticismo, con sus principios de "no resistas el mal" y "pon la otra mejilla", aparece como necesariamente ordinario y carente de dignidad para toda ética mundana del heroísmo fundada en la autoconfianza. Se aparta de la máxima de violencia inseparable de toda acción política.

Todas las demás soluciones a las tensiones entre política y religión implican compromisos y supuestos que deben aparecer como inevitablemente deshonestos o inadmisibles para la genuina ética de fraternidad. No obstante, algunas de estas soluciones interesan como tipos.

Todo organismo de salvación mediante una *institución* de gracia obligatoria y universalista se siente responsable ante Dios por las almas de por lo menos todos los hombres que se le confían. Por consiguiente esta institución se arrogará el derecho, y el deber, de contrarrestar con poder despiadado todo peligro producido por una alteración de la fe. Se siente en el deber de difundir sus medios de gracia salvadores.

Cuando Dios otorga a las aristocracias de salvación la misión de purificar al mundo del pecado, para Su gloria, surge el "cruzado". Así ocurrió en el calvinismo y, en forma diversa, en el islamismo. Sin embargo, a la vez, las aristocracias de salvación discriminan entre las guerras "santas" o "justas" y las demás guerras meramente seculares y, en consecuencia, profundamente menospreciadas. La guerra justa se hace para realizar el mandamiento divino, o en favor de la fe, lo cual en cierto modo siempre implica una guerra de religión. Por lo tanto, las aristocracias de salvación se niegan a colaborar en las guerras de las autoridades políticas que no estén nítidamente determinadas como guerras santas, de acuerdo con la voluntad divina. El triunfante ejército de los Santos de Cromwell procedió de este modo al rechazar el servicio mili-

tar obligatorio. Cuando los hombres infringen la voluntad divina, particularmente en lo que atañe a la fe, los fieles se deciden a una revolución religiosa activa, debido al principio que exige que se obedezca a Dios antes que a los hombres.

El luteranismo eclesiástico, por su parte, ha tomado una posición diametralmente opuesta. Ha rechazado la cruzada y el derecho a la resistencia activa contra toda coacción secular en materia de fe; ha juzgado que esta coacción es un voluntarismo arbitrario que supone la salvación en el realismo de la violencia. En este sentido, el luteranismo sólo ha admitido la resistencia pasiva. No obstante, ha admitido el sometimiento a la autoridad secular como algo indiscutible, aunque esta autoridad haya dispuesto la guerra, ya que la responsabilidad de la guerra corresponde a la autoridad secular y no al individuo, y en virtud de su reconocimiento de la autonomía ética de la autoridad secular, al contrario de lo que ocurre en el caso de la institución universalista de gracia (católica).

De modo natural, y por doquiera, el anhelo de salvación genuinamente místico y carismático de los virtuosos religiosos ha tenido un sentido apolítico o antipolítico. Estos anhelos de salvación han admitido con rapidez la autonomía del orden temporal, pero sólo lo han hecho para inferir de modo consistente su peculiaridad puramente demoníaca, o por lo menos para tomar una actitud de total indiferencia, la cual se ha articulado en la frase: "Dad al César lo que es del César" (pues, ¿qué importa esto para la salvación?).

Las actitudes empíricas muy diversas, tomadas por las religiosas en intereses de poder y en luchas por el poder, por estado condicionadas por la injerencia de las instituciones religiosas en intereses de poder y en lucha por el poder, por la utilidad y beneficios brindados por las instituciones religiosas para el sojuzgamiento político de las masas y, particular-

mente, por la necesidad de bendición religiosa de su legitimidad por parte de los poderes existentes. La historia muestra que casi todas las plataformas de las instituciones religiosas han presentado una religiosidad relativa en lo que atañe a los valores sagrados, la racionalidad ética y la autonomía legal. El tipo más significativo que se ha dado en la práctica de estas formas relativas ha sido la ética social "orgánica".

Esta ética social orgánica, en la medida en que está religiosamente infraestructurada, se ubica en el nivel de la "fraternidad", pero, a diferencia del amor místico, está determinada por un mandato cósmico y racional de fraternidad. Su núcleo originario radica en la experiencia de la desigualdad de carisma religioso. Para la ética social orgánica resulta intolerable la simple circunstancia de que lo sagrado sólo sea accesible para algunos y no para todos. Por esta razón, trata de igualar esa diferencia de atributos carismáticos en un ordenamiento de servicios dispuestos por Dios de manera especializada. Los individuos y los grupos tienen asignadas determinadas tareas conforme a su carisma personal y a su posición social y económica tal como ya están prefijadas por el destino. De modo general, a pesar de su carácter de compromiso, estas tareas están al servicio del cumplimiento de una cualidad valorada por Dios. Y esta cualidad es considerada a la vez como utilitaria, social y providencial. Y posibilita, por lo menos, una victoria relativa sobre el pecado y el sufrimiento, frente a la perversidad del mundo; de este modo se asegura, para el reino de Dios, la mayor garantía de salvación para tantas almas como sea posible. Por consiguiente, la ética social orgánica presenta inevitablemente una adecuación a los intereses de los estratos privilegiados de este mundo. Éste es, por lo menos, el juicio sostenido por la ética mística de fraternidad deligiosa. Según la orientación del ascetismo intramundano, la ética orgánica

está privada del impulso íntimo hacia una completa racionalización ética de la vida individual. En consecuencia, no premia la elaboración racional y metódica, en favor de la salvación individual.

Para el pragmatismo orgánico de salvación, la aristocracia redentora del ascetismo intramundano, con su despersonalización racional de la vida, es la forma menos piadosa de desamor y carencia de fraternidad. Y el pragmatismo redentor del misticismo, por su parte, debe ser considerado como una indulgencia sublimada y, en la práctica, no fraternal del carisma personal del místico. En último término, tanto para el ascetismo intramundano como para el misticismo, el mundo carece en absoluto de sentido, y a su respecto los designios de Dios son totalmente inescrutables. Esta consideración es inadmisible para el racionalismo de las doctrinas religiosas y orgánicas de la sociedad; este racionalismo trata de concebir el mundo como un cosmos relativamente racional y de juzgar que en él hay al menos ciertas huellas del plan divino de salvación.

Así como las realizaciones económicas y políticas racionales siguen leyes propias, así también toda otra acción racional en el seno del mundo está necesariamente unida a determinaciones mundanas. Estas determinaciones son ajenas a la fraternidad y deben valer como medios o fines de la actividad nacional. Por consiguiente, toda acción racional desemboca de uno u otro modo en un estado de tensión con la ética de la fraternidad. En efecto, en apariencia no hay modo alguno de resolver al menos la primera cuestión: ¿Cómo es posible decidir, en el caso individual, el valor ético de un acto? ¿Según pautas de éxito, o según algún valor intrínseco que se encuentre en la naturaleza misma del acto? La cuestión radica en determinar si, y hasta qué punto, la responsabilidad de la gente por las consecuencias santifica los medios, o si el valor

de la intención de la gente justifica que ésta se niegue a la responsabilidad por las consecuencias, si hay que adjudicar las consecuencias del acto a Dios o a la maldad y estupidez del mundo consentidas por Dios. En virtud de la sublimación absolutista de la ética religiosa, los hombres elegirán la última alternativa: "El cristiano actúa bien y confía el éxito a Dios." No obstante, de este modo el comportamiento personal de la gente es condenado como irracional en sus efectos, cuando se manifiesta realmente coherente, y no se trata de una auténtica autonomía del mundo. Para este propósito, un anhelo de salvación sublimado y pleno puede llevar a acosmicismo creciente, de tal manera que éste termine por rechazar toda acción racional deliberada y, por consiguiente, toda acción según medios y fines, por juzgarlas vinculadas a cosas mundanas y, entonces, apartadas de Dios. Esto se ha dado, con una consistencia diversa, desde la parábola bíblica de los lirios del campo hasta las formulaciones básicas del budismo, por ejemplo.

Por doquiera, la ética orgánica de la sociedad es un poder sumamente conservador y reacio a la revolución. No obstante, en determinadas circunstancias, una religiosidad auténticamente virtuosa puede tener consecuencias revolucionarias. Naturalmente, esto sólo ocurre en la medida en que no se reconoce como atributo constante de lo creado el pragmatismo de la fuerza, que genera más fuerza y sólo logra cambios de personal, o cambios en los métodos de gobernar por la fuerza. A su vez, el sentido revolucionario de la religiosidad virtuosa puede adoptar dos formas. Una forma procede del ascetismo intramundano, en tanto este ascetismo se muestre capaz de oponer una "ley natural" absoluta y divina a los rangos animales, perversos y fácticos del mundo. Por lo tanto, realizar esta ley divina natural deviene un deber religioso, conforme a la máxima que dice que primero hay que obedecer a Dios que a

los hombres. En este sentido son peculiares las genuinas revoluciones puritanas, y la actitud corresponde aquí totalmente a la obligación de la cruzada.

Hay cierta diferencia en el caso del místico. Siempre existe la posibilidad de realizar el viraje psicológico de la posesión de Dios a la posesión por Dios, y esto se cumple en el caso del místico. Esto deviene significativo cuando se exaltan las perspectivas escatológicas del milenio de fraternidad acósmica, es decir, cuando se pierde el sentimiento de que hay una tensión constante entre el mundo y el reino metafísico de salvación. Aquí el místico se convierte en redentor y profeta. No obstante, las órdenes que imparte carecen de carácter racional. En tanto que productos de su carisma, son revelaciones concretas, y el básico rechazo del mundo se transforma fácilmente en *anomismo* radical. Las órdenes mundanas no perturban al hombre seguro en su unión con Dios. Hasta la revolución de las anabaptistas, todo milenarismo se fundó de uno u otro modo en esta infraestructura. El modo de acción resulta secundario respecto de la salvación para el que "posee a Dios" y se salva por esto.

6. LA ESFERA ESTÉTICA

La ética religiosa de la fraternidad está en tensión dinámica con todo comportamiento racional orientado, sujeto a sus propias leyes. Esta tensión se manifiesta con igual potencia entre la ética religiosa y los poderes vitales "de este mundo", cuya índole es esencialmente no racional o básicamente antiracional. Particularmente, hay una tensión entre la ética de la fraternidad religiosa y las esferas de la vida estética y erótica.

Hay una estrecha relación entre la religiosidad mágica y la esfera estética. Desde su origen, la religión ha sido una

fuente inagotable de ocasiones para la creación artística, por una parte, y para la estilización por medio de la tradición, por la otra. Esto lo manifiestan una gran variedad de objetos y procesos: ídolos, iconos y otros objetos religiosos; la estereotipación de formas mágicamente probadas, la cual es una primera aproximación en la superación del naturalismo por medio de la fijación de un "estilo"; la música como vía de éxtasis, exorcismo o magia; los hechiceros como cantantes y danzarines santos; las relaciones tonales mágicamente estereotipadas, etapas preparatorias en la evolución de los sistemas tonales; el paso de baile de sentido mágico como una de las fuentes del ritmo y como técnica de éxtasis; los templos e iglesias como edificios de formas y dimensiones sublimadas y estereotipadas; las vestimentas y utensilios eclesiásticos de todo tipo que han valido como objeto de las artes aplicadas. Todos estos objetos y procesos han surgido en relación con la riqueza de las iglesias y los templos, producida por el fervor religioso.

Para la ética religiosa de la fraternidad, como también para el rigorismo ético apriorista, el arte como receptáculo de efectos mágicos, no sólo resulta desvalorizado, sino también como algo sospechoso. La sublimación de la ética religiosa y el anhelo de salvación, por una parte, y el desarrollo de la lógica inherente al arte, por la otra, han propendido a determinar una relación cada vez más tensa. Todas las religiones de salvación se han concentrado únicamente en el contenido, no en la forma, de las cosas y conductas pertinentes para la salvación. Las religiones de salvación han subestimado la forma como algo contingente, como algo mundado y que aparta del contenido.

Esta situación varía con el desarrollo del intelectualismo y la racionalización de la vida, ya que en estas condiciones el arte deviene un universo de valores autónomos, percibidos de

un modo cada vez más consciente y que se instauran por derecho propio. El arte adquiere la función de salvación en este mundo, aparte del modo en que esto puede interpretarse. Ofrece una *salvación* de las rutinas de la vida cotidiana y, particularmente, de las progresivas presiones del racionalismo teórico y práctico.

En base a esta pretensión de ejercer una función redentora, el arte empieza a competir directamente con la religión de salvación. La ética religiosa racional ha de oponerse a esta salvación mundana, irracional. En efecto, para la religión esa salvación es un ámbito de indulgencia irresponsable y de oculto desapego. En la práctica, la negativa del hombre moderno a asumir la responsabilidad de juicios morales propende a transformar los juicios de contenido moral en juicios de gusto ("de mal gusto" en vez de "censurable"). Como ante un juicio estético es imposible apelar, la discusión queda excluida. Este pasaje de la valoración moral a la valoración estética de la conducta es típico de las épocas intelectualistas; en parte es consecuencia de exigencias subjetivistas y, en parte, del miedo a parecer limitado, tradicionalista e hipócrita.

La norma ética y su "validez universal" instauran una comunidad, en tanto un individuo puede rechazar el acto de otro por motivos morales y, sin embargo, tolerarlo y convivir con éste. Consciente de su propia indefensión como criatura, el individuo se doblega a la norma común. A diferencia de esta actitud ética, la religión de salvación *puede* juzgar cabalmente que el eludir la necesidad de adoptar una actitud sobre una base racional, ética, apelando a apreciaciones estéticas, es una forma muy disminuida de antifraternidad. No obstante, para el artista creativo, así como para la mentalidad estéticamente exaltada y sensible, la norma ética, como tal, puede ser

juzgada fácilmente como una coacción de su genuina creatividad y de su auténtica intimidad.

En su propia naturaleza la forma más irracional de comportamiento religioso, la experiencia mística, no sólo es extraña sino hostil a toda forma. Para el místico, la forma es inefable y es un obstáculo, ya que él confía precisamente en la experiencia de hacer estallar todas las formas y, de ese modo, espera ser absorbido en la "Totalidad" que está más allá de toda determinación y de toda forma. Para el místico, la segura semejanza psicológica entre experiencias artísticas y religiosas hondamente emotivas sólo puede ser un signo de la naturaleza demoníaca del arte. Particularmente la música, la más "interiorizada" de todas las artes, puede ser vista en su forma más depurada de música instrumental como un arbitrario sustituto de la experiencia religiosa originaria. Es probable que la conocida postura del Concilio de Trento procediera parcialmente de ese sentimiento. El arte se transforma en una "idolatría", un poder competitivo, un deslumbramiento falaz; y las imágenes y alegorías de sentimientos religiosos se manifiestan como una blasfemia.

En el curso de la historia, esta semejanza psicológica entre el arte y la religión ha creado vínculos siempre renovados, los cuales han resultado relevantes para el desarrollo del primero. Casi todas las religiones han compartido, en uno u otro grado, estos vínculos. En la medida en que creció su deseo de universalismo, más total se hizo su alianza con el arte. Sin embargo, casi todas las genuinas religiones de virtuosos han tratado de eludir la confrontación con el arte, debido a la contradicción interna que hay entre religión y arte. Esto se aplica tanto al ascetismo como al misticismo de la religión de virtuosos. La negación del arte ha sido tanto más fuerte cuanto mayor ha sido la relevancia

adjudicada por la religión a la supramundanidad de su Dios, o a la ultramundanidad de la salvación.

7. LA ESFERA ERÓTICA

La ética fraternal de la religión de salvación se encuentra en hondo conflicto con el mayor poder irracional de la vida; el amor sexual. La tensión entre sexo y religión se vuelve más punzante cuanto más sublimada está la sexualidad y cuanto más inflexible es la ética fraternal.

En un principio, el vínculo entre sexo y religión fue muy estrecho. Muy a menudo, la relación sexual integró la orgía mágica, o fue una consecuencia no premeditada de la excitación orgiástica. La formación de la secta rusa de los Skoptsy (castradores) procedió de un propósito de abolir las derivaciones sexuales del baile orgiástico (radjeny) del *chlyst*, el cual era visto como pecaminoso. La prostitución sagrada no ha tenido relación alguna con una presunta "promiscuidad primitiva"; en general, ha sido un rezago de la orgía mágica en la cual todo éxtasis era juzgado "sagrado". Y la prostitución profana heterosexual, así como homosexual, es de antigua data y también bastante sofisticada.

El pasaje de esta prostitución al matrimonio legal abarca una gran cantidad de formas intermedias. Concepciones del matrimonio como un contrato económico para brindar seguridad a la esposa y herencia legal al hijo; como una institución relevante para el destino en el más allá (en virtud de los sacrificios de los descendientes a sus muertos); como significativo para tener hijos: estas concepciones del matrimonio son preproféticas y universales. Por esta razón, no han tenido relación con el ascetismo como tal. Y la vida sexual, por su propia índole, ha tenido sus espíritus y sus dioses, lo mismo que cualquier otra función,

Una determinada tensión entre la religión y el sexo únicamente se manifestó con la castidad temporal cúltica de los sacerdotes. Es muy probable que esta castidad de antigua data estuviese condicionada por la circunstancia de que, en el sentido del rito estrictamente estereotipado del culto comunitario normativo, la sexualidad fuese vista como algo sujeto a la peculiaridad de lo demoníaco. Por otra parte, no se debió al azar que, más tarde, las religiones proféticas, así como los órdenes de vida regulados por los sacerdotes, instituyeran las relaciones sexuales en favor del *matrimonio*. Esta circunstancia manifiesta el contraste entre toda reglamentación racional de la vida y el orgiasticismo mágico, como también toda clase de frenesí irracional.

Factores concernientes al desarrollo han acrecentado mutuamente la tensión entre religión y sexo. Por parte de la vida sexual, la tensión ha llevado al "erotismo" por medio de la sublimación y, de este modo, a un ámbito conscientemente cultivado y, en consecuencia, no rutinizado. El sexo ha sido apartado de la rutina no sólo en el sentido de separarse de las convenciones, ya que el erotismo contrasta con el sobrio naturalismo del campesino. Y, por lo general, las convenciones de la caballería justamente transformaron el erotismo en objeto de control. No obstante, de un modo específico, estas convenciones controlaban el erotismo encubriendo el fundamento natural y orgánico de la sexualidad.

La índole excepcional del erotismo ha consistido, justamente, en un progresivo alejamiento del ingenuo naturalismo sexual. Pero las razones y significación de este desarrollo suponen una racionalización e intelectualización universal de la cultura. Esbozaremos las fases de esta evolución. Mencionaremos ejemplos tomados de Occidente.

Hoy en día, el ser total del hombre ha sido alienado del ciclo orgánico de la vida campesina; el contenido cultural de

la vida se ha ido enriqueciendo de modo permanente, sea que se lo considere supraindividual desde una perspectiva intelectual, sea en otro sentido cualquiera. La alienación del valor vital de todo aquello que viene dado de modo meramente natural ha contribuido a realizar aún más la especial posición del erotismo. El erotismo se elevó a la esfera del goce consciente (en el sentido más elevado de la palabra). No obstante, y prácticamente debido a esta elevación, en contraste con los mecanismos de nacionalización, el erotismo se presentó como vía de acceso al núcleo más irracional y, de este modo, más real de la vida. Históricamente puede comprobarse una enorme variación en la medida y manera en que así se enfatizó el valor del erotismo como tal.

En los sentimientos no reprimidos de una comunidad guerrera, la posesión de las mujeres, y la lucha por ellas, tuvo una importancia similar a la lucha por el logro de riquezas y por la conquista del poder. Durante el helenismo preclásico, en la época del romance caballeresco, Arquilocos podía juzgar una decepción erótica como una experiencia significativa de duradera importancia, y el rapto de una mujer podía transformarse en acontecimiento excepcional de una guerra heroica.

El amor sexual fue, para los trágicos, un genuino poder del destino, y su saber se nutrió de las nostálgicas resonancias mitológicas. Pero, en general, el hombre no pudo sobrepasar la capacidad de sensación erótica de una mujer: Safo. Durante el período clásico griego, el período del ejército de los hoplistas, las cuestiones eróticas fueron entendidas de una manera relativa e inusualmente moderada. Como lo prueban todas sus confesiones personales, estos hombres fueron todavía más castos que el estrato educado de los chinos. No es verdad, empero, que esta época no conociera la grave sinceridad del amor sexual.

Habría que recordar —a pesar de Aspasia— el discurso de Pericles y, finalmente, la conocida declaración de Demóstenes.

Para la índole marcadamente masculina de esta época "democrática" hubiera sido un rasgo demasiado sentimental considerar la experiencia erótica con mujeres como el "destino de la vida", para decirlo en nuestra terminología. Al "amigo", al joven, era a quien la ceremonia del amor solicitaba, y éste fue justamente el hecho central de la cultural griega. Por eso, no obstante su esplendidez, el eros platónico sigue siendo un sentimiento muy moderado. La belleza de la pasión báquica, como tal, no fue un componente oficial de esta relación.

Inicialmente, la posibilidad de que la esfera erótica proporcionara problemas y tragedias de carácter fundamental se planteó a partir de determinadas exigencias de responsbilidad que, en Occidente, provienen del cristianismo. Pero la valoración de la sensación erótica como tal se desarrolló principalmente, y ante todo, condicionada culturalmente por las concepciones feudales del honor. Se verificó mediante la traslación a la relación sexual eróticamente sublimada de los símbolos de la servidumbre caballeresca. La valoración del erotismo se hizo más frecuente a partir de la combinación con la religiosidad criptoerótica, en el curso de la unión de las relaciones de servidumbre y las relaciones eróticas, o, como en la Edad Media, directamente con el ascetismo. Es sabido que el amor trovadoresco de la Edad Media cristiana fue un servicio erótico de los vasallos. No se dirigía a las doncellas, sino únicamente a las esposas de otros hombres; incluía noches de amor abstemias (¡teóricamente!) y un código casuístico de deberes. Así comenzó la "prueba" del hombre, no ante sus pares, sino ante el interés erótico de la "dama".

La idea de la "dama" se concibió única y exclusivamente en razón de su función dirimente. El masculinismo helénico

está en estricto antagonismo con esta relación del vasallo y la "dama".

Con el pasaje de los convencionalismos renacentistas al intelectualismo cada vez más desmilitarizado de la cultura de salón se virificó una nueva exaltación de la índole específicamente sensitiva del erotismo. No obstante las notables diferencias existentes entre los convencionalismos antiguos y los renacentistas, estos últimos fueron esencialmente masculinos y agonísticos, y desde este punto de vista estuvieron estrechamente ligados a la Antigüedad. Ello fue así en razón de que en la época del Cortesano y de Shakespeare los convencionalismos renacentistas habían suprimido el ascetismo de los caballeros cristianos.

La cultura de salón se fundaba en la creencia de que la conversación intersexual resulta de valor como estímulo creativo. La sensación erótica manifiesta o latente y la agonística prueba del caballero frente a la dama devinieron medios ineludibles de incitación a la conversación. Desde las *Lettres Portugaises* los auténticos problemas amorosos femeninos adquirieron un valor propio en el mercado intelectual, y la correspondencia amorosa femenina llegó a ser "literatura".

El último realce de la esfera erótica se verificó en términos de culturas intelectualistas. Ocurrió cuando esta esfera tropezó con la ineludible característica ascética del hombre especializado y vocacional. Dada la tensión existente entre la esfera erótica y la vida racional cotidiana, la vida sexual extramarital, deliberadamente excluida de las cuestiones diarias, podía llegar a ser lo único que todavía vinculara al hombre a la fuente natural de toda vida. Efectivamente, el hombre había llegado a liberarse por entero del ciclo de la primitiva y sencilla existencia orgánica del campesino.

De ello resultó una notable enfatización de la específica

sensación de que era posible una salvación intramundana de la racionalización.

Llevada al extremo, esta deleitosa victoria sobre la racionalidad promovió, inevitablemente y también de manera extrema, una oposición proveniente de toda ética de salvación ultra o supramundana, de la clase que fuere. Para una ética semejante, la victoria del espíritu sobre el cuerpo debía culminar justamente en ese punto, y la vida sexual incluso pudo interpretarse como el único e inextirpable vínculo con la animalidad. Pero esta tensión entre una salvación intramundana de la racionalización y una salvación ultramundana debe agudizarse y volverse inevitable justamente cuando la esfera sexual está metódicamente preparada para una sensación erótica muy estimada. Mientras esta sensación reinterpreta y exalta la pura animalidad de la relación, la religión de salvación se constituye como una religión de amor, fraternidad y amor comunal.

En estas circunstancias, la relación erótica parece satisfacer, en grado sumo, la exigencia amorosa de la fusión de las almas del uno con el otro. Esta entrega ilimitada de sí mismo sólo puede extremarse en la medida de su oposición a toda funcionalidad, racionalidad y universalidad. Se manifiesta bajo la forma del significado excepcional que, en su irracionalidad, tiene una criatura para otra, y sólo para esa otra en particular. No obstante, desde la perspectiva del erotismo, este significado, y con él el contenido valorativo de la relación misma, se funda en la posibilidad de una comunión que es vivida como una entera unificación, como anulación del "tú". Este resulta tan irresistible que se lo interpreta "simbólicamente": se lo sacramenta. El amante se da cuenta que está anclado en el centro mismo de la auténtica vida, eternamente intocado por toda empresa racional. Sabe que está liberado de las frías manos esqueléticas del ordenamiento racional, tan enteramente como

lo está respecto de la trivialidad de la diaria rutina. Este saber del amante se funda en su propia e indestructible experiencia. No hay modo de comunicar la experiencia que, en este sentido, se asemeja a la "posesión" del místico. Ello es así no sólo por la vehemencia de la experiencia del amante sino también por la inmediación de la realidad poseída. Como sabe que está ligado a la "vida misma", el amante considera las experiencias del místico, según él sin objeto, como la contemplación de la luz languideciente de una esfera irreal.

La entera franqueza de este erotismo del intelectualismo tiene, con el amor caballeresco, la misma relación que el amor experimentado del hombre maduro con la apasionada exaltación del joven. Contrariamente al amor caballeresco, este amor maduro del intelectualismo ratifica la propiedad natural de la esfera sexual, pero conscientemente y concediéndole un poder encarnado.

Esto es radicalmente impugnado por toda ética religiosa de fraternidad. Para una perspectiva ética semejante, esta sensación de salvación íntima, terrenal, propia del amor maduro, es intensamente antagónica con la devoción a un Dios supramundano, con la devoción a un ordenamiento divino éticamente racional, o con la devoción a un estallido místico de la individualización, la única "auténtica" según la ética de fraternidad.

Ciertas relaciones psicológicas entre ambas esferas profundizan la tensión entre religión y sexo. Psicológica y fisiológicamente, el erotismo extremo está en una relación mutuamente sustitutiva con algunas formas sublimadas de piedad heroica. Por contraste con el ascetismo racional, activo, que repudia lo sexual como irracional, y considerado por el erotismo como su poderoso y mortal enemigo, esta relación sustitutiva está específicamente dirigida hacia la fusión del místico con Dios. Dicha

relación supone el riesgo permanente de una venganza peligrosamente sofisticada de la animalidad, o de una inmediata caída desde el reino místico de Dios al reino de lo humano. Claro que esta analogía psicológica acrecienta el antagonismo entre los significados internos del erotismo y la religión.

Para toda ética religiosa de fraternidad la relación erótica debe seguir unida a la brutalidad, sofisticada hasta cierto punto. Su brutalidad es proporcional a su sublimación. Fatalmente se la considera una relación conflictiva. Este conflicto no lo generan sólo, y ni siquiera de manera predominante, los celos y el deseo de posesión excluyente de terceros, sino que resulta, en gran medida de la profunda e íntima coerción del espíritu del participante menos brutal. La existencia de esta coerción se debida al hecho de que jamás ha sido advertida por los participantes mismos. Con el pretexto de ser la más humana devoción, realiza el más sofisticado goce de sí mismo en el otro. Toda comunión erótica acabada será juzgada como resultado de una misteriosa *predestinación* mutua: el *destino*, en el más elevado sentido de la palabra. Por tanto, se la juzgará "legitimada" (en un sentido enteramente amoral).

Para la religión de salvación, empero, este "destino" no es más que el puro enardecimiento contingente de la pasión. La religión de salvación debe considerar la manía patológica, la idiosincrasia, y la separación de perspectivas y de toda justicia, así instituidas, como la más rotunda negación de todo amor fraternal y de todo vínculo con Dios. El entusiasmo del amante feliz es percibido como "bondad"; manifiesta un generoso impulso a poetizarlo todo con rasgos agradables o a encantar todo el mundo en un ingenuo arrebato de difusión de la felicidad. Y siempre choca con la helada burla de la ética de la fraternidad radical y religiosamente fundada. Podemos mencionar aquí los fragmentos psicológicamente más acabados.

de la obra inicial de Tolstoi[1]. Desde esta perspectiva ética, el erotismo más sublimado es el perfecto opuesto de toda fraternidad religiosamente orientada, en los rasgos siguientes: debe ser necesariamente excluyente en su esencia interna; debe ser subjetivo en el más alto sentido concebible; y debe ser absolutamente incomunicable.

Todo ello se añade, además, al hecho de que, para la religión de fraternidad, la índole apasionada del erotismo, como tal, significa una deshonrosa pérdida de control y la pérdida de dirección hacia la racionalidad y sabiduría de las reglas queridas por Dios, o bien hacia la "posesión" mística de la divinidad. No obstante, la "pasión" verdadera como tal constituye, para el erotismo, el modelo de *belleza*, y menospreciarla es un insulto.

Psicológicamente y de acuerdo con su significación el delirio erótico sólo coincide con la forma de religiosidad orgiástica y carismática. No obstante, en un sentido peculiar, esta forma es intramundana. El reconocimiento del *acto* matrimonial, de la *copula carnalis*, como "sacramento", es, por parte de la Iglesia católica, una concesión a este sentimiento. El erotismo crea sin dificultad una relación inconsciente e inestable de sustitución o fusión con el misticismo ultramundano. Ello ocurre con una tensión interior muy pronunciada entre erotismo y misticismo, debida a que ambos son psicológicamente sustitutivos. El colapso en lo orgiástico es una inmediata consecuencia de esta fusión.

El ascetismo intramundano y racional (ascetismo vocacional) sólo puede convalidar el matrimonio regulado racional-

[1] Principalmente en *Guerra y Paz*. La posición de la religión de salvación queda claramente establecida con Ascvagosha. Incidentalmente digamos que, en sustancia, los conocidos análisis de Nietzsche en *La Voluntad de Poder*, son enteramente coincidentes con ésta, no obstante —en realidad justamente debido a— la claramente reconocida transmutación de valores.

mente. Esta clase de matrimonio es aceptable como una de las ordenaciones que Dios concede al hombre en razón de ser éste una criatura condenada sin remedio por su "concupiscencia". En el marco de este ordenamiento divino, el hombre debe vivire de acuerdo con los objetivos racionales fijados por Dios, y sólo de acuerdo con ellos, esto es, procrear y criar hijos, y prestarse ayuda mutua a fin de alcanzar el estado de gracia. Dicho ascetismo racional intramundano está constreñido a repudiar toda sofisticación de lo sexual en el erotismo, juzgándola como idolatría de la peor especie. Paralelamente, considera la sexualidad primaria, natural y *no* sublimada del campesino una expresión del orden racional del hombre como criatura. No obstante, cualquier factor "pasional" es juzgado como un remanente de la "Caída". Según Lutero, Dios contempla apenas de costado estos factores pasionales y se muestra benévolo con ellos a fin de impedir lo peor. También el ascetismo racional ultramundano (ascetismo activo del monje) repudia estos factores pasionales, y con ellos la sexualidad en su conjunto, como un poder diabólico que hace peligrar la salvación. Probablemente la ética de los cuáqueros (tal como aparece en la correspondencia de William Penn a su esposa) haya logrado encontrar una interpretación auténticamente humana de los valores internos y religiosos del matrimonio. Desde este punto de vista, la ética cuáquera superó la interpretación luterana, bastante grosera, del significado del matrimonio.

Desde una perspectiva exclusivamente intramundana, sólo la unión matrimonial que valore la mutua responsabilidad ética —por tanto, una categoría heterogénea a la esfera estrictamente erótica— puede incorporar el sentimiento de que el matrimonio pueda significar algo único y elevado; que pueda ser la transmutación del sentimiento de un amor consciente de su responsabilidad a lo largo de todos los matices del proceso

vital orgánico, "hasta el pianissimo de la vejez", y pueda significar una mutua entrega así como el surgimiento de una mutua gratitud (en el sentido de Goethe). Pocas veces la vida ofrece este valor en su forma pura. Aquel a quien le es concedido puede imputarlo a la fortuna y gracia del destino —no a su "mérito" personal.

8. LA ESFERA INTELECTUAL

El repudio de toda entrega ingenua a las modalidades más intensas de experimentar la existencia —artísticas y eróticas— es, de por sí, una actitud negativa. Pero es manifiesto que este repudio podría aumentar la fuerza del flujo de energías hacia la realización racional, tanto ética como exclusivamente intelectual. Es necesario, sin embargo, advertir que la tensión de la religión deviene mayor y más fundamentada cuando ésta entra en antagonismo con la esfera del conocimiento intelectual.

La tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está *significativa* y éticamente dirigido en alguna dirección. En principio, una concepción empirista del mundo, como también una concepción matematizada del mismo, desarrolla una refutación de todo punto de vista intelectual que de una u otra manera exija un "sentido" de los hechos intramundanos. Todo avance del racionalismo dentro de la ciencia empírica aleja a la religión de la esfera racional, impulsándola hacia lo irracio-

nal; pero sólo ahora la religión ha devenido *el* poder sobrehumano irracional o antirracional. No obstante, es variable el alcance de la conciencia o coherencia en la experiencia de este antagonismo. La fórmula de Atanasio –del todo carente de sentido si se la juzga desde una perspectiva racional– salió victoriosa en su disputa contra la mayoría de los filósofos griegos de la época; no parece inconcebible, como se ha dicho, que su propósito fuera obligarlos a hacer un explícito sacrificio intelectual y a fijar un límite a la disputa racional. No obstante, poco después se argumentó y disputó racionalmente incluso la Trinidad.

En virtud de esta tensión, en apariencia irreductible, tanto las religiones proféticas como las sacerdotales reiteradamente han establecido una estrecha relación con el intelectualismo racional. Cuando menos mágico o puramente contemplativo es el misticismo, y cuanto mayor es la "doctrina" que encierra una religión tanto más se acrecienta la necesidad de apologías racionales. Los hechiceros han sido siempre los clásicos custodios de los mitos y sagas heroicos, pues han colaborado en la instrucción y educación de los jóvenes guerreros, con el propósito de prepararlos para el éxtasis y el renacimiento heroicos. Los sacerdotes como únicos agentes aptos para la preservación de la religión, heredaron de aquéllos la instrucción jurídica, y a menudo incluso la instrucción técnica exclusivamente administrativa, de los jóvenes; en especial, se ocuparon de instruirlos en la escritura y en el cálculo. La paulatina conversión de la religión en religión de libros y doctrina acrecentó su índole literaria y su eficacia para promover un pensamiento laico racional, independizado del control sacerdotal. Entre los pensadores laicos surgieron los profetas, hostiles a los sacerdotes; también los místicos, que buscaron la

salvación sin recurrir a sacerdotes y sectarios, y, finalmente, los escépticos y los filósofos enemigos de la fe.

Contra esto se reaccionó mediante una racionalización de la apologética sacerdotal. El escepticismo antirreligioso como tal encontró representantes en China, en Egipto, en los Vedas, en la literatura judía posterior al exilio. En principio, no difirió de la actual; casi no se han agregado argumentos nuevos. Por tanto, el primer problema planteado al poder sacerdotal fue el de la monopolización de la educación de los jóvenes.

El desarrollo de la racionalización de la administración pública hizo posible un acrecentamiento del poder sacerdotal. En Egipto y en Babilonia, en la primera época, fue el sacerdocio el exclusivo proveedor de escribas para el Estado. Lo mismo ocurrió en el caso del soberano medieval al comenzar la administración fundada en documentos. Entre los grandes sistemas pedagógicos, sólo el confucianismo y la antigüedad mediterránea consiguieron evitar el poder sacerdotal. En el caso del confucianismo esto fue posible en virtud de su vigorosa burocracia estatal; en lo que respecta a la antigüedad mediterránea, fue posible gracias a la completa ausencia de una administración burocrática. En ambos casos, fue la propia religión sacerdotal la que quedó suprimida al retirar a los sacerdotes de la educación. Pero éstas son sólo excepciones, pues han sido los sacerdotes los que normalmente han proporcionado y regulado el personal educativo.

No sólo estos reales intereses sacerdotales han colaborado a las siempre renovadas relaciones entre la religión y el intelectualismo; también ha contribuido a ello la compulsión interna de la índole racional de la ética religiosa y el intento de salvación específicamente intelectualista. Pues si bien, en razón de su propia infraestructura psicológica e intelectual y de sus consecuencias prácticas, cada religión ha elaborado una

actitud peculiar frente al intelectualismo, ninguna ha permitido la desaparición de esa esencial tensión interna. Efectivamente, la tensión surge de la inevitable disparidad entre formas esenciales de las concepciones del mundo.

No existe absolutamente ninguna religión "incólume", que actúe como fuerza vital y que no se vea constreñida a exigir en *determinado* momento el "sacrificio del intelecto", el *credo non quod, sed quia absurdum.*

Casi no es necesario, y hasta resultaría imposible, examinar minuciosamente las fases de la tensión entre religión y conocimiento intelectual. La religión de salvación se defiende del ataque del entendimiento autosuficiente. Por supuesto, lo hace fundadamente, argumentando que el conocimiento religioso tiene lugar en un nivel diferente y que por su índole y significación difiere enteramente de las realizaciones del entendimiento. La religión sólo intenta proveer de una actitud definitiva frente al mundo a partir de una inmediata comprensión de su "sentido", y no un conocimiento intelectual acerca de lo que es o debiera ser. No aspira a comprender el sentido del mundo mediante el entendimiento, sino mediante un carisma de iluminación. Se supone que este carisma sólo le es concedido a quienes utilizan la técnica adecuada y se liberan de los sustitutos engañosos y distorsionantes presentados como conocimiento por las oscuras impresiones sensitivas y las vacías abstracciones del entendimiento. La religión cree que esos sustitutos son realmente irrelevantes para la salvación. Supone que el hombre religioso que se libera de ellos, queda en disposición de acoger en sí la suprema percepción del sentido del mundo y de su propia existencia. La religión de salvación considera que todos los intentos filosóficos de demostración del sentido último, así como la actitud práctica derivada de la percepción, no expresan sino el designio del entendimiento de

eludir su propia y legítima autonomía. Igual consideración le merecen los intentos filosóficos de acceder a un conocimiento intuitivo que, aunque interesado en el "ser" de las cosas, posee una dignidad esencialmente diferente de la del conocimiento religioso. En particular, la religión considera todo esto como una resultante propia del racionalismo, al que el intelectualismo tanto quisiera evitar mediante estos procedimientos.

Pero tomando en consideración su propia perspectiva también a la religión de salvación deben imputársele violaciones igualmente incoherentes, en la medida en que se entrega a la incomunicabilidad ilimitada de las experiencias místicas. Coherentemente, esta religión sólo puede disponer de medios para presentar las experiencias místicas como *acontecimientos;* no dispone de los medios para comunicarlas y demostrarlas adecuadamente. Toda tentativa de actuar sobre el mundo, por parte de la religión mística, debe representar un impulso riesgoso desde el momento en que esa tentativa deviene una propaganda. Algo semejante puede decirse de cualquier tentativa de descifrar racionalmente el sentido del mundo; no obstante, ello se ha intentado reiteradamente.

Los postulados religiosos pueden entrar en antagonismo con el "mundo" desde diversos puntos de vista, y la perspectiva implicada siempre es de gran relevancia para determinar la dirección y el modo en que debe buscarse la *salvación.* Siempre y en todas partes, la necesidad de salvación —conscientemente promovida como elemento esencial de la religiosidad— se ha originado en el esfuerzo por racionalizar sistemática y prácticamente las realidades vitales. Claro que esta relación ha persistido con grados de claridad diversa: en este sentido, todas las religiones han reclamado, como premisa específica, que el curso del mundo fuera *significativo* en algún sentido, por lo menos en la medida en que incide sobre los

intereses humanos. Como ya vimos, esta exigencia se manifestó primeramente bajo la forma del ordinario problema del sufrimiento inmerecido, y por tanto, como postulado de la recta compensación por el desigual reparto de la felicidad individual en el mundo. Desde entonces, la exigencia tendió a desarrollarse gradualmente hacia una desvalorización siempre creciente del mundo. Efectivamente, cuanto mayor ha sido la aplicación del pensamiento racional al problema de una compensación recta y retributiva, tanto menos podía vislumbrarse la posibilidad de una solución enteramente intramundana, y tanto menos probable, o incluso significativa, podía resultar una solución ultramundana.

Las apariencias indican que este postulado de la compensación ha inquietado mínimamente el verdadero curso del mundo. La desigualdad, éticamente injustificable, del reparto de la felicidad y la miseria, para la que ha parecido concebible una compensación, ha seguido siendo irracional; y lo mismo ha ocurrido con el hecho cruel y violento de la existencia del sufrimiento. Efectivamente, la propagación del sufrimiento sólo podría reemplazarse con otro problema más irracional todavía, el problema del origen del pecado, que, conforme a las enseñanzas de profetas y sacerdotes, debe dar razón del sufrimiento como un castigo o un instrumento disciplinario. Un mundo creado para la consumación del pecado debe resultar, desde un punto de vista ético, todavía menos perfecto que un mundo condenado al sufrimiento. De todas maneras, la irrestricta imperfección de este mundo ha quedado sólidamente sentada como postulado ético, y sólo a la luz de esta imperfección pareciera que la insignificancia de lo mundano adquiriera significado y un principio de justificación. Pero esta justificación podría generar un desprecio aún mayor por el mundo. Pues lo que resultó ser transitorio no fue sólo, o por lo menos

principalmente, lo inútil. El hecho de que la muerte y la ruina, con sus consecuencias igualadoras, recaen sobre los hombres buenos y las obras buenas, tanto como sobre los malos, podría interpretarse justamente como un envilecimiento de los más altos valores mundanos, luego de la concepción de una eterna duración del tiempo, de un Dios eterno y de un orden eterno. Por esa razón, los valores —y justamente los valores más estimados— se han consagrado como "eternamente" válidos. Por tanto, su efectivización en la "cultura" se ha considerado independiente de la duración temporal de su concreción. Ello hizo posible una mayor profundización de la refutación ética del mundo empírico. Efectivamente, entonces pudo incorporarse al horizonte religioso una serie de ideas mucho más significativas que la imperfección e insignificancia de lo mundano, ya que con dichas idea podían denunciarse con eficacia precisamente aquellos "valores culturales" que, generalmente, son de mayor relevancia.

Estos valores han llevado el estigma de un pecado mortal, de un peso de culpa ineludible y específico. Han demostrado estar vinculados al carisma de la mente o del gusto. Su cultivo ha parecido ineludible con el objeto de suponer modos de existencia contrapuestos a la exigencia de fraternidad, y que sólo mediante una autodecepción podrían acomodarse a esa exigencia. Los límites de la educación y el cultivo estético constituyen la diferencia de status más íntima y más inalcanzable. La culpa religiosa podría considerarse ahora no sólo como un concomitante momentáneo, sino también como elemento integrante de toda cultura, de todo comportamiento en un mundo civilizado y, finalmente, de toda vida organizada en general. Y, de este modo, los valores esenciales que este mundo proporciona se han visto gravados con la más alta culpa.

No hay duda de que toda vez que el orden externo de la comunidad devino una comunidad cultural del Estado, éste sólo pudo ser mantenido por medio de la fuerza bruta, la cual sólo nominal y esporádicamente se ocupó de la cultura o, a lo sumo, tanto como lo permitieron las razones de Estado. Esta fuerza ha promovido, ineludiblemente, nuevos actos de violencia contra los enemigos externos e internos; por otra parte, ha dado lugar a excusas deshonestas para dichas acciones. Por tanto, se ha basado en una abierta carencia de amor o, lo que debe parecer todavía peor, en un desamor hipócritamente ocultado. El cosmos económico rutinizado, y en consecuencia la modalidad racionalmente superior del abastecimiento de bienes materiales necesario para toda cultura mundana, ha sido una estructura esencialmente carente de amor. Cualquier tipo de actividad dentro del cosmos estructurado ha estado implicada en la misma culpa.

El amor sexual ha estado invariablemente unido a una violencia encubierta y sublimada, a una mentalidad reñida con la fraternidad, y también a desviaciones fantasiosas de un equitativo sentido de las proporciones. Cuanto más vigoroso es el desarrollo de las fuerzas del amor sexual, tanto menor es su comprensión por parte de los participantes y tanto más encubiertas están de manera farisaica. La religiosidad ética ha apelado al conocimiento racional, pero éste, en su despliegue, ha seguido sus propios principios autónomos intramundanos, de tal modo que el cosmos elaborado por este conocimiento se ha opuesto invariablemente a la demanda de la ética racional de descubrir un "sentido" general del mundo. La causalidad natural del puro conocimiento racional y el universo postulado de una causalidad ética, compensatoria, han devenido mutuamente incongruentes.

A pesar de que la ciencia ha configurado este cosmos de

causalidad natural, no ha podido dilucidar con seguridad sus propios supuestos esenciales. No obstante, la ciencia ha pretendido, en nombre de la "integridad intelectual", ser la única posible concepción racional del mundo. El intelectual, análogamente a todos los valores culturales, ha configurado una aristocracia fundada en la posesión de una cultura racional desligada de cualquier atributo ético personal del individuo. Esta aristocracia del intelecto es, por consiguiente, una aristocracia no fraternal. Para el hombre mundano esta posesión de cultura ha sido el bien más alto. No obstante, junto al peso de la culpabilidad ética, este valor cultural estaba lastrado de algo que lo rebajaba de un modo casi definitivo, a saber, falta de sentido, en la medida en que este valor cultural fuese apreciado en base a sus propias pautas.

Para el pensamiento religioso no tiene sentido la perfección exclusivamente mundana del hombre que persigue la realización de la "cultura" como valor esencial; y el pensamiento religioso llega a esa conclusión por la evidente carencia de sentido de la muerte que se manifiesta en esa persecución puramente mundana. Y, de este modo, la muerte sin sentido aparece como el cumplimiento más adecuado del sin sentido de la propia vida.

El campesino, como Abraham, podía morir "saciado de la vida". Otro tanto podían hacer el señor feudal y el héroe guerrero. Todos éstos, en efecto, habían cumplido un ciclo de su existencia que ya no podían sobrepasar. Pero esto no es posible para el "hombre cultivado" que persigue la propia perfección poseyendo o produciendo "valores culturales". Puede estar "cansado de vivir", pero no puede llegar a estar "saciado de vivir", en el sentido de culminar un ciclo, ya que, justamente, la perfectibilidad de un hombre de cultura es un progreso indefinido, lo mismo que el progreso de los valores

culturales. Y el espacio que puede abarcar el hombre de cultura, sea como receptor, sea como productor, en el curso de una vida finita, resulta insignificante en comparación con la diversidad y la jerarquía innumerables de los valores culturales y de los objetivos de autoperfección. Por consiguiente, la alienación del individuo en el infinito de la cultura sólo puede brindar una mínima probabilidad de asimilar la cultura, sea en su conjunto, sea en lo que se puede considerar "esencial" de ésta. Por lo demás no hay un criterio definitivo para decidir esto último. Por consiguiente, cada vez es más improbable que la "cultura" y la persecución de la cultura puedan tener un sentido intramundano para el individuo.

Claro que la "cultura" del individuo no radica en la acumulación de "valores culturales", sino en la *selección* coherente de esos valores. Pero no hay ninguna certeza de que esta selección haya adquirido una finalidad que pueda tener un sentido para él en el instante "accidental" de su muerte. Incluso podría despedirse de la vida con un gesto caballeresco: "Ya basta, la vida me ha dado (o negado) todo lo que le daba un valor *para mí*". Para la religión de salvación, esta pose orgullosa es una despreciable blasfemia de los modos de vida y destinos dispuestos por Dios. Las religiones de salvación no *aprueban positivamente* la "muerte por obra propia", es decir, una muerte sólo exaltada por la filosofía.

En este sentido, toda "cultura" se manifiesta como la liberación del hombre respecto del ciclo natural orgánicamente determinado. Por esta razón, todo avance de la cultura parece estar condenado a llevar hacia un sin sentido cada vez más destructivo. La expansión de los valores culturales parece devenir un loco trajín subordinado a objetivos inútiles, nulos y mutuamente contradictorios. El avance de los valores cultu-

rales resulta tanto más absurdo cuanto más aparece como una misión sagrada, una "vocación".

La cultura cada vez se manifiesta más absurda en tanto foco de imperfección, de injusticia, de dolor, de pecado, de banalidad. De este modo, la cultura se carga de culpa y su evolución y diversificación se hace inevitablemente cada vez más absurda. En un sentido exclusivamente ético, el mundo aparece como desquiciado y devaluado desde el punto de vista de la premisa religiosa de un "sentido" divino de la existencia. Esta devaluación procede del antagonismo existente entre la postulación racional y la realidad, entre la ética racional y los valores, parcialmente racionales y parcialmente irracionales. La exigencia de "salvación" resulta de esta devaluación, volviéndose cada vez más ultramundana, extrañándose cada vez más de todas las formas de vida institucionalizadas y, a la vez, ciñéndose a la esencia religiosa específica. Esta reacción se fortalece a medida que se sistematiza la concepción del "sentido" del universo y se racionaliza la estructuración externa del mundo y se sublima la experiencia lúcida de los elementos racionales del mundo. Y esta consecuencia no sólo fue producida por el pensamiento teórico y su desencantamiento del mundo, sino también por la propia tentativa de la ética religiosa de racionalizar práctica y éticamente el mundo.

Las tentativas determinadas de salvación, intelectuales y místicas, en su enfrentamiento con estas tensiones, terminan por doblegarse al dominio mundial de la no fraternidad. Por una parte, su carisma *no* está al alcance de todo el mundo. Por consiguiente, en su propósito, la salvación mística equivale cabalmente a una aristocracia; es una religiosidad de salvación aristocrática. Y, en el seno de una cultura racionalmente instituida para una vida cotidiana profesional, casi no hay lugar para el desarrollo de una fraternidad acósmica, a no ser

entre los grupos libres de preocupaciones económicas. En las circunstancias técnicas y sociales de la vida racional, una vida al modo de las de Buda, Jesús o San Francisco, parece estar destinada al fracaso por causas exclusivamente externas.

9. LOS TRES TIPOS DE TEODICEA

Las éticas de redención, específicas del pasado, ejercieron su rechazo del mundo en instancias muy diversas de ese ordenamiento instituido de una manera puramente racional. Los múltiples factores concretos que han condicionado esto son imposibles de determinar mediante una tipología teórica. Además de estos factores, ha participado un elemento racional, a saber, la configuración de una *teodicea* especial. La exigencia metafísica surgió en base a la certeza de tensiones ineludibles, y trató de hallar, por medio de la teodicea, un sentido general a pesar de todo.

En el capítulo anterior hemos citado los tres tipos de teodicea que consideramos como únicos coherentes; entre éstos, el *dualismo* resultaría satisfactorio para esa exigencia. El dualismo sostiene que los poderes de la luz y la verdad, la pureza y el bien siempre coexisten y luchan con los poderes de la tiniebla y la falsedad, la impureza y el mal. Este dualismo, en definitiva, sólo representa la sistematización depurada del polimorfismo mágico de los espíritus con su repartición en espíritus buenos (útiles) y malos (perjudiciales), los cuales simbolizan los períodos previos del conflicto entre deidades y demonios.

El modo más coherente en que se efectivizó esta concepción fue en la religiosidad profética del mazdeísmo. Aquí el dualismo empezó con la oposición mágica entre "puro" e

"impuro". Todas las virtudes y vicios se repartieron en esta oposición. Esto implicaba renunciar a la omnipotencia de un Dios cuyo poder estaba prácticamente limitado por la existencia de un gran antagonista. Hoy en día, los seguidores contemporáneos (los parsis) han abandonado esta creencia, pues no podían soportar esa limitación del poder divino. En la escatología más articulada, el reino de la pureza y el mundo de la impureza, de cuya mezcla surgía el mundo empírico difuso, se constituyeron repetidamente en dos mundos independientes. No obstante, las expectativas escatológicas más modernas hacen triunfar al dios de la pureza y la benevolencia, así como el cristianismo hace triunfar al Salvador sobre el demonio. Esta forma de dualismo aminorado representa la concepción popular universal del cielo y el infierno, la cual restituye el imperio de Dios sobre el espíritu malo que es su criatura, y, de este modo, cree resguardar la omnipotencia divina. Pero, entonces, *velis nolis*, franca o tácitamente, debe excluir parte del amor divino. Ya que si se conserva la omnisciencia, la creación de un ente de maldad radical y la admisión del pecado, simplemente no son congruentes con el amor divino, particularmente cuando aparecen combinadas con la eternidad de los castigos infernales para las criaturas finitas, y por pecados finitos. Aquí sólo resultaría congruente una renuncia a la benevolencia.

La fe en la *predestinación* efectiviza esta renuncia, de hecho y con total congruencia. La declarada incapacidad del hombre para desentrañar los designios de Dios representa la renuncia a la posibilidad del hombre de descubrir algún sentido del mundo. Esta renuncia terminó con todas las cuestiones de esta índole. Fuera del círculo de los virtuosos ejemplares, la fe en esta predestinación no ha sido tolerada ni total ni permanentemente. Esto ocurrió en virtud de que la fe en la

predestinación —a diferencia de la fe en el poder irracional del "destino"— demanda el supuesto de un destino providencial y, por consiguiente, en cierto modo racional para los condenados, no sólo a la perdición, sino también al mal, a la vez que exige el "castigo" de los condenados y, así, la aplicación de una categoría ética.

El dualismo mazdeísta interesa en la medida de la influencia que sobre el judaísmo ejercieron las ideas persas del juicio final, y también la doctrina de los demonios y los ángeles. Estas influencias revisten al mazdeísmo de una importante significación histórica.

La tercera forma de teodicea que mencionaremos fue propia de la religiosidad de los intelectuales indios. Es relevante por su coherencia y por su excepcional alcance metafísico: vincula la redención de tipo virtuoso por medio del propio poder del hombre con la posibilidad universal de la salvación, el más estricto rechazo del mundo con la ética social orgánica, y la contemplación como medio supremo de salvación con una ética vocacional intramundana.

III

PROTESTANTISMO Y CAPITALISMO

En los Estados Unidos hay, desde hace algún tiempo, un comienzo de "separación entre la Iglesia y el Estado". Esta separación se realiza de un modo estricto, ya que ni siquiera hay un censo oficial de cultos, pues se estimaría como una violación de la ley el hecho de que el Estado inquiriera de los ciudadanos a qué confesión pertenecen. Aquí no nos ocuparemos de la significación práctica de este principio de la relación entre instituciones religiosas y el Estado [1]. Nos importa más bien la circunstancia de que hace apenas unos veinticinco años la cantidad de "personas sin afiliación religiosa" se calculaba en sólo un 6 % en los Estados Unidos; y esto pese a la ausencia de esos estímulos sobremanera eficaces que la mayoría de los países europeos han proporcionado a la afiliación a determinadas iglesias privilegiadas y a pesar de la gran inmigración que ha entrado en los Estados Unidos.

Por otra parte, habría que considerar que, en los Estados Unidos, la afiliación a una iglesia significa una carga presupuestaria muy superior, particularmente para los pobres, a la

[1] A menudo el principio no es más que teórico. Hay que advertir la importancia del voto católico, y también los subsidios a las escuelas profesionales.

que se estila en Alemania. Esto lo prueban los presupuestos familiares que se han publicado, y, personalmente, he comprobado muchos casos de gravamen en una ciudad ubicada junto la lago Erie, la cual estaba formada casi totalmente por madereros inmigrantes alemanes. Sus aportes normales para fines religiosos llegaban casi a ochenta dólares anuales, sobre un total de unos mil dólares de ingreso anual promedio. Sabemos que en Alemania incluso una mínima parte de esta carga financiera provocaría un éxodo en masa de la iglesia. Pero prescindiendo de esto, todo el que haya visitado los Estados Unidos hace quince o veinte años, es decir, antes de que comenzara la reciente europeización del país, no podría haber dejado de advertir la gran preocupación religiosa que predominaba entonces en todas las zonas todavía no ocupadas por inmigrantes europeos [2]. La mayoría de los viejos libros de viajes muestran que en una época pasada, en Norteamérica, no había disensos respecto de la preocupación eclesiástica, al contrario de lo que ha ocurrido en las últimas décadas, y que esa preocupación era incluso más fuerte. Aquí nos importa particularmente un aspecto específico del problema.

Hace apenas una generación, cuando comerciante se instalaba e iniciaba sus primeros contactos sociales, se le hacía la pregunta: "¿Qué religión profesa?" Esto se inquiría con discreción y de una manera aparentemente adecuada, pero es obvio que la pregunta nunca era casual. Esta vieja tradición todavía se mantuvo en Brooklyn e incluso en comunidades menos expuestas al influjo de la inmigración. Esta pregunta hace evocar la típica *table d'hôte* (mesa redonda en una pen-

[2] El hecho de que todas las deliberaciones del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, y también de todas las Convenciones partidarias comenzaran con una oración, ha sido durante un tiempo un fastidioso ceremonial.

sión familiar) escocesa, en la cual, hace apenas unos veinticinco años, el europeo casi era interpelado de este modo por alguna dama: "¿A qué servicio ha asistido?" O en otro caso, si al europeo se le reservaba la cabecera de la mesa, como huésped de mayor edad, al servir la sopa el mozo principal le sugeriría: "Señor, la bendición, por favor". Un bello domingo tuve que vivir esta circunstancia en Portree (Skye), y lo único que se me ocurrió fue decir: "Pertenezco a la *Badische Landeskirche* y no he conseguido encontrar una iglesia de mi religión en Portree". Las señoras se manifestaron satisfechas con mi respuesta y comentaron: "¡Oh, sólo asiste a los servicios de su propia religión!"

Un examen más detenido del problema, en el caso de los Estados Unidos, nos mostrará que la cuestión de la afiliación religiosa surgía casi siempre en la vida social y comercial en conexión con las relaciones permanentes y crediticias. No obstante, como ya lo he indicado, las autoridades norteamericanas jamás trataban de averiguar las causas de la situación.

Previamente, algunos ejemplos personales nos permitirán enfocar mejor el problema. En el curso de un largo viaje por ferrocarril, por un territorio estadounidense todavía dominado por los indios, estuve sentado al lado de un viajante de comercio dedicado a la venta de artículos de hierro para funerarias; mencioné de modo casual la gran preocupación religiosa imperante en Estados Unidos. El viajante comentó: "Señor, a mí no me importa que crean en esto o en aquello, pero no le daría ni cincuenta centavos de crédito a un granjero que no perteneciese a ninguna iglesia. Si no creen en nada, tampoco van a pagarme". De todos modos este motivo era algo confuso.

La cuestión se aclaró un poco más con la anécdota que me contó un especialista laringólogo alemán que se había establecido en una gran ciudad a orillas del río Ohio. Recibía

a su primer paciente, que se sentó en el sillón para ser examinado con un reflector nasal. De pronto el paciente se incorporó y dijo enfáticamente y con dignidad: "Doctor, yo pertenezco a la Iglesia Baptista de... que está en la calle..." El laringólogo no pudo entender qué relación podía tener esta observación con la enfermedad nasal y su tratamiento. Le habló discretamente del asunto a un colega norteamericano y éste le explicó sonriente que las palabras del paciente sobre su religión sólo tenían el siguiente significado: "No se preocupe por los honorarios." Pero, *¿por qué* tenían que significar esto precisamente? Una tercera anécdota puede aclarar todavía más la cuestión.

Una tarde de un bello y luminoso domingo de comienzos de octubre concurrí a una ceremonia de bautismo en una congregación baptista. Asistí junto con unos parientes que explotaban una granja en los escarpados montes ubicados a unas millas de M. (capital de distrito), en Carolina del Norte. El bautismo debía realizarse en una pileta cuyas aguas procedían de un arroyo que bajaba de los montes Blue Ridge, visibles a lo lejos. Hacía frío y durante la noche había caído una helada. Los familiares de los granjeros estaban reunidos alrededor de la pileta, en las laderas de las colinas; habían llegado hasta allí en sus frágiles calesas de dos ruedas, algunos desde muy lejos, otros desde las proximidades.

El pastor, vestido con un traje negro, se sumergió hasta la cintura en la pileta. Una vez concluidos los preparativos, alrededor de diez personas de ambos sexos, vestidas con sus mejores ropas domingueras, se metieron sucesivamente en el agua, manifestaron su fe y luego se sumergieron completamente; las mujeres lo hicieron en brazos del pastor. Salieron, temblorosos y estremecidos bajo sus ropas empapadas, y todos los presentes los "felicitaron". Velozmente se cubrieron con

mantas y regresaron a casa en sus calesas. Uno de mis parientes observó que la "fe" ofrece eficaz protección contra los constipados. Otro pariente que estaba parado junto a mí, y que no era religioso, contemplaba la ceremonia despreciativamente, como corresponde a la tradición alemana. "Hola, Bill", interrogó a uno de los bautizados, "¿estaba fría el agua?", a lo que Bill respondió seriamente: "Jeff, me vino a la memoria un sitio bastante caliente (¡el infierno!) y por eso no me importó la frialdad del agua". La inmersión de uno de los jóvenes extrañó a mi pariente, que dijo: "Observa, ya sabía yo". Cuando después de la ceremonia, le pregunté: "¿Por qué preveías el bautismo de ese hombre?", contestó: "Porque quiere abrir un Banco en M." Le pregunté si existían tantos baptistas como para que eso pudiera ayudarle a ganarse la vida, y me dijo: "De ningún modo, pero luego de bautizado toda la región lo aprobará y nadie podrá competir con él".

Sucesivas preguntas de "cómo" y "por qué" me llevaron a la siguiente conclusión: el ingreso en la congregación baptista local se verifica luego de un estricto "período de prueba" y al final de pequeñas investigaciones referentes al comportamiento del solicitante desde su primera infancia (¿comportamiento disipado?, ¿frecuentaba tabernas?, ¿bailes?, ¿teatros?, ¿jugaba a las cartas?, ¿cumplía correctamente con sus obligaciones?, ¿otras frivolidades?). La congregación continuaba observando fielmente la tradición religiosa.

El ingreso en la congregación era interpretado como una garantía absoluta de las virtudes morales de un caballero, en especial de las requeridas para los negocios. El bautismo aseguraba al individuo los depósitos de toda la región y crédito irrestricto, sin ninguna competencia. Se tranformaba en un "hombre hecho". Otras observaciones ratificaron que este fenómeno, o por lo menos otros muy parecidos, tenían lugar en las más

diversas regiones. Generalmente *sólo* los hombres que formaban parte de *sectas* metodistas, bautistas u otras, o de conciliábulos sectarios, alcanzaban éxito en los negocios. El integrante de una secta que se trasladaba a otra zona, o el viajante de comercio, llevaban consigo el certificado de su congregación; esto no sólo favorecía su relación con los integrantes de la secta sino que, fundamentalmente, le abría crédito en cualquier parte. Si por culpa ajena soportaba apremios económicos, la secta resolvía sus asuntos, daba garantías a los acreedores y le prestaba ayuda indiscriminada, frecuentemente según el precepto bíblico, *mutuum date nihil inde sperantes* (Lucas, VI, 35).

No obstante, si bien los acreedores confiaban en que la secta, por motivos de prestigio, impediría que ellos resultaran económicamente perjudicados por culpa de uno de sus integrante, ésa no era la razón determinante de las oportunidades otorgadas a éste. Lo determinante era el hecho de que una secta suficientemente honorable sólo incorporaría como integrantes a personas cuyo "comportamiento" evidenciara, con toda claridad, su *idoneidad* moral.

El hecho de que la pertenencia a una secta implique una certificación de idoneidad moral, y especialmente de moral comercial, es de una relevancia decisiva para el individuo. Esta situación es muy diversa de la del individuo que forma parte de una "iglesia" en la que ha "nacido" y que concede su gracia, y por igual, a justos y pecadores. En la práctica, una iglesia es una sociedad que organiza la gracia y distribuye los dones religiosos de gracia a la manera de una institución. Puesto que, en principio, la pertenencia a la iglesia es obligatoria, ella no demuestra nada respecto de las virtudes de cada integrante. Pero una secta es una comunidad voluntaria constituida sólo por quienes demuestran, conforme a los principios

de aquélla, suficiente idoneidad religiosa y moral. Si una solicitud es voluntariamente aceptada, en razón de una *prueba* religiosa, la persona en cuestión se incorpora voluntariamente a la secta.

Claro que está empíricamente verificado que a menudo, y justamente en Norteamérica, la competencia entre las sectas, parcialmente motivada por los intereses materiales de los pastores, ha conducido a un notable debilitamiento de la selección. Por tanto ha ocurrido, a menudo, que las sectas formalizaran pactos tendientes a limitar el proselitismo. Estos pactos se realizaron, por ejemplo, con la finalidad de dificultar el matrimonio de personas que se habían divorciado por razones que, desde la perspectiva religiosa, resultaban insuficientes. Las asociaciones religiosas que favorecían un nuevo matrimonio resultaban sumamente atractivas. Se dice que ocasionalmente algunas organizaciones bautistas se mostraron laxas en este sentido, mientras que la iglesia católica, y también la luterana (Missouri) eran elogiadas por su estricta rectitud. Pero esta rectitud, aparentemente, hizo mermar el número de adeptos de ambas iglesias.

Ser expulsado de una secta por agravios morales significa, económicamente, la pérdida de crédito, y socialmente, el desclasamiento.

Múltiples observaciones efectuadas durante los meses siguientes no sólo corroboraron el rápido desvanecimiento de la inquietud religiosa *como tal* sino también ese rasgo particularmente relevante ya indicado. En las regiones metropolitanas se me confesó espontáneamente, en varias oportunidades, que frecuentemente los especuladores de terrenos no urbanizados procedían de la siguiente manera: levantaban una iglesia, generalmente bastante humilde, luego contrataban un candidato proveniente de uno de los muchos seminarios teológicos,

le pagaban entre 500 y 600 dólares y le prometían una espléndida situación como pastor vitalicio si conseguía organizar una congregación y "llenar" así el terreno con sus sermones. Me señalaron obsoletas estructuras en forma de iglesia indicadoras de otros tantos fracasos. No obstante, se comentaba que en casi todos los casos los pastores habían triunfado. Ligas vecinales, una escuela dominical, etc., eran juzgadas imprescindibles por los nuevos pobladores, pero éstos necesitaban fundamentalmente vecinos "moralmente" confiables, con quienes poder relacionarse.

La competencia entre sectas progresaba enérgicamente debido, entre otras cosas, a la clase de estímulos materiales y espirituales que las congregaciones ofrecían en los tés. Las veladas musicales, en el caso de las iglesias gentiles, formaban parte de dicha competencia. (Un tenor de la Iglesia de la Trinidad, en Boston, que en apariencia *sólo* cantaba los domingos, recibía en aquel entonces 8.000 dólares.) No obstante esta acentuada competencia, las sectas solían tener relaciones aceptablemente buenas. Así, en el servicio de una iglesia metodista al que asistí, se aconsejaba la ceremonia baptista del bautismo, que antes relaté, como un espectáculo edificante para todos. Generalmente, las congregaciones se negaban del todo a escuchar sermones relativos al "dogma" y a las distinciones confesionales y sólo aceptaban una "ética". Las oportunidades en que oí sermones dirigidos a las clases medias, éstos predicaban la clásica moralidad burguesa, por supuesto respetable y consistente, y de una modalidad muy doméstica y cortés, pero dichos con una manifiesta convicción interior. En muchas ocasiones el pastor se mostró emocionado.

En la actualidad casi carece de importancia la clase de secta a la que se pertenece. No importa que se sea francma-

són[3], cristiano científico, adventista, cuáquero o cualquier otra cosa. Lo crucial es que el ingreso haya estado determinado por "votación", luego de un *examen* y una *prueba* ética, en el sentido de las virtudes relevantes para el ascetismo terrenal del protestantismo y, en consecuencia, para la vieja tradición puritana. La observancia de estas condiciones siempre producía las mismas consecuencias.

Un examen más cuidadoso evidenció el ininterrumpido avance del típico proceso de "secularización" que, en nuestros tiempos modernos, sufre la totalidad de los fenómenos nacidos de concepciones religiosas. Una mirada atenta descubría admirada (incluso hace quince años) que una sorprendente cantidad de hombres de la clase media norteamericana (siempre fuera de los modernos sectores metropolitanos y de los centros de inmigración) portaba en el ojal un pequeño distintivo (de diversos colores) que recordaba mucho la roseta de la Legión de Honor francesa. Al inquirir sobre su significado siempre me mencionaban alguna asociación, en ocasiones con un nombre aventurero y fantástico. Inferí que su significado y finalidad consistían en lo siguiente: en la mayoría de los casos, aparte de diversos servicios, la asociación obraba como un seguro de entierro. Pero con frecuencia y mayormente en las regiones más resguardadas de la desintegración moderna, la asociación proporcionaba al adherente el derecho (ético) a recibir ayuda fraternal de los hermanos cuyos medios de vida eran suficientes. Tenía ese derecho disponible para el caso de

[3] Un ayudante de lenguas semíticas de una universidad del Este me confesó que deploraba no haber llegado a "maestro", pues en ese caso hubiera podido retomar sus negocios. Al preguntarle cuál era la utilidad de eso me contestó que, siendo viajante de comercio o vendedor, ello le facilitaría la presentación en una función reconocida por su respetabilidad. Estaría en condiciones de superar a cualquier competidor y valdría su peso en oro.

sufrir un quebranto económico cuya responsabilidad no cupiera imputarle. Y en algunos casos que entonces conocí, también este derecho seguía el principio del *mutuum date nihil sperantes,* o por lo menos predominaba un mínimo interés. Aparentemente los adherentes a la hermandad aceptaban gustosamente ese derecho. Asimismo –y éste es el meollo de esta cuestión– el derecho de asociación se adquiría mediante votación, luego de una investigación y determinación de valor moral. El distintivo en el ojal significaba, pues, "soy un caballero certificado, he sido investigado, puesto a prueba, y mi calidad de adherente está garantizada". También en este caso, particularmente en el ámbito comercial, esto significaba un fehaciente *merecimiento de crédito.* Era dable advertir que, usualmente, dicha legitimación ejercía una notoria influencia sobre las oportunidades de negocios.

Todos estos fenómenos, que tenían la apariencia de hallarse en camino hacia una rápida descomposición –por lo menos las asociaciones religiosas–, se limitaban especialmente a las clases medias. Frecuentemente los norteamericanos cultos desechaban lacónicamente estos hechos tildándolos desdeñosamente de "charlatanería" o atraso, llegando inclusive a negarlos; según me aseguró William James, la mayoría los desconocía. Esas reminiscencias, empero, aún persistían, en muy diversos ámbitos, y a menudo en modalidades que resultaban grotescas.

Esas organizaciones eran, en particular, los clásicos medios de ascenso social e incorporación al círculo de la clase media empresarial. Eran útiles para la propagación y conservación del *ethos* del negocio capitalista burgués entre los amplios sectores de las clases medias, incluidos los granjeros.

Como se sabe, gran parte –incluso podríamos afirmar que la mayoría de la vieja generación– de los "promotores",

"capitanes de industrias", multimillonarios y magnates de los *monopolios* norteamericanos adhirieron formalmente a sectas especialmente a las baptistas. No obstante, según la situación, era corriente que esas personas se adhirieran por motivos puramente convencionales, como ocurría en Alemania, y sólo con el propósito de legitimarse en la vida personal y social —no con el propósito de legitimarse como comerciantes—; durante el período de los puritanos, estos "superhombres económicos" pudieron prescindir de estas apoyaduras, y, desde luego, la franqueza de su "religiosidad" fue a menudo más que sospechosa. Las clases medias, y especialmente los estratos elevados, fueron las que asumieron esa orientación religiosa específica que, en realidad, debemos procurar no juzgar como si tuviese un origen exclusivamente oportunista[4]. No obstante, nunca debe ignorarse el hecho de que sin la propagación generalizada de estas cualidades y principios de un estilo de vida metódico, cualidades que se conservaron en y por esas organizaciones religiosas, el actual capitalismo no sería lo que es, ni siquiera en los Estados Unidos. La historia de cualquier territorio del mundo (excepto aquellos severamente feudalistas o patrimonialistas) registra algún período en que aparecen figuras capitalistas a la manera de Pierpont Morgan, Rockefeller, Jay Gould, y otros. Sólo se modificaron los *medios* técnicos que utilizaron para la adquisición de riquezas (¡naturalmente!). Están, y estuvieron, "más allá del bien y del mal". Pero por muy amplia que se considere su importancia para las

[4] Al respecto, la "hipocresía" y el oportunismo material no habían crecido mucho más en Norteamérica que en Alemania donde, en definitiva, tampoco era posible llegar a ser oficial o funcionario "sin poseer una afiliación o predilección religiosa". Y un alcalde de Berlín (¡ario!) no fue designado oficialmente porque no había bautizado a uno de sus hijos. La diferencia residía en la orientación de la "hipocresía" convencional: carreras oficiales en Alemania, oportunidades de negocios en Norteamérica.

transformaciones económicas en otros sentidos, jamás fueron factores relevantes de la determinación de la mentalidad económica que predominaría en un período y en un territorio dados. En especial, no fueron los inventores, ni se convertirían en los custodios, de la mentalidad burguesa específicamente occidental.

No examinaremos aquí la relevancia política y social de las sectas religiosas y las múltiples organizaciones y clubes norteamericanos, también exclusivos, cuya integración se decide mediante votación. Toda la vida de un yanki típico de la generación anterior transcurre a través de una sucesión de organizaciones exclusivas de esa clase, desde el Club Juvenil en el colegio, pasando por el Club Atlético o la Asociación "Alpha Phi Beta Kappa" o alguna otra clase de club estudiantil, posteriormente por alguno de los múltiples clubes notables de comerciantes y burgueses, o finalmente por los clubes de la plutocracia metropolitana. La admisión significaba el logro de una carta de promoción y, sobre todo, un certificado de autoestima; la admisión significaba haberse "probado" a sí mismo. Un estudiante no admitido en *ningún* club o semiasociación era, generalmente, una especie de paria. Me he enterado de suicidios provocados por ese motivo. En términos generales se juzgaba poco digna de crédito la capacidad de servicio de un hombre de negocios, un oficinista, un técnico o un médico que se hallara en esa situación. Hoy en día muchos grupos de esta clase son los promotores de esa inclinación hacia la constitución de grupos de status aristocráticos propia de la evolución norteamericana contemporánea. Estos grupos de status evolucionan paralelamente y, algo que debe ser tomado muy en cuenta parcialmente se presentan en antagonismo con la plutocracia desvergonzada.

En los Estados Unidos, el "dinero" solo, que puede com-

prar poder, no puede comprar honor social. Por supuesto es un medio para la obtención de prestigio social. Otro tanto sucede en Alemania y en todas partes; sólo que en Alemania la vía adecuada para la adquisición del honor social consistía en la compra de una propiedad feudal seguida por la creación de un mayorazgo y la adquisición de nobleza titular; esto favorecía, a su vez, la aceptación de los *nietos* en la "sociedad" aristocrática. La antigua tradición norteamericana veneraba más al hombre que había triunfado por sus propios méritos que a sus descendientes, y el medio de acceso al honor social era la pertenencia a una fraternidad gentil de alguna eminente universidad, y anteriormente a alguna secta distinguida (la presbiteriana, por ejemplo, en cuyas iglesias neoyorquinas los reclinatorios poseían almohadones y abanicos). Hoy en día lo decisivo es pertenecer a un club distinguido. También importa la clase de vivienda (en "la calle" de la que las ciudades de cierta extensión casi nunca carecen) y la clase de ropa y de deporte. Sólo últimamente se ha vuelto relevante el hecho de descender de los padres peregrinos, de Pocahontas y otras damas indias, etc. No corresponde realizar aquí un análisis más detallado. Hay numerosas agencias y oficinas de interpretación de toda clase, consagradas a la reconstrucción genealógica de la plutocracia. Todos estos fenómenos, con frecuencia bastante ridículos, están incluidos en el extenso sector de europeización de la "sociedad" norteamericana.

Antiguamente, y hasta la actualidad, fue justamente un rasgo típico de la democracia específicamente norteamericana el hecho de que *no* consistió en una informe acumulación de individuos sino más bien en un trabajoso conjunto de asociaciones estrictamente exclusivas, aunque voluntarias. Hasta hace poco esas asociaciones todavía no respetaban el prestigio de la cuna y de la riqueza *heredada*, del cargo y del diploma.

educacional; o por lo menos lo respetaban en mínima medida, hecho que en otras partes del mundo ha ocurrido escasamente. Sin embargo, siendo así, estas asociaciones estaban lejos de aceptar a cualquiera con los brazos abiertos, en pie de igualdad. Ciertamente, hace quince años, un granjero norteamericano no hubiera pasado con su huésped junto a un labriego (¡norteamericano de nacimiento!) sin hacerles "estrecharse las manos" luego de haberlos presentado formalmente.

Antes, en un club norteamericano típico, a nadie se le ocurriría pensar, por ejemplo, que los dos miembros que estaban jugando al billar habían tenido una relación de jefe y empleado. La igualdad entre caballeros predominaba sin restricciones [5]. Claro que la esposa del obrero norteamericano, al acompañar al sindicalista a un almuerzo, adaptaba enteramente su ropa y modales al prototipo de la señora burguesa, aunque en un estilo más sencillo y vulgar.

En esta democracia, quien aspiraba a ser ampliamente aceptado en cualquier posición no sólo debía adoptar los convencionalismos de la sociedad burguesa, incluidas las rígidas modas masculinas, sino que, en general, también debía estar en condiciones de demostrar que había logrado ingresar, mediante votación, en algunas de las sectas, clubes o asociaciones fraternales, de la clase que fuese, siempre que su legitimidad estuviera fehacientemente probada. Y en la sociedad misma debía seguir acreditando su calidad de caballero. En Alemania ocurría algo semejante con el ingreso al *Couleur* [6] y la desig-

[5] No siempre ocurría lo mismo en los clubes germano-norteamericanos. Cuando les pregunté a algunos jóvenes comerciantes alemanes de Nueva York (con los más notorios apellidos anseáticos) por qué todos querían ingresar en un club norteamericano, en lugar de hacerlo en los bien amueblados clubes alemanes, me respondieron que sus jefes (germano-norteamericanos) ocasionalmente jugaban al billar con ellos, pero que en todos los casos sugerían que ellos estimaban estar portándose "muy bien" al hacerlo.

[6]. Fraternidad estudiantil.

nación de un oficial de la reserva para *commercium* y *connubium*, así como la relevancia que, en el orden de status, tiene la idoneidad para dar satisfacción en duelos. El hecho es el mismo; la diferencia específica reside en la dirección y el efecto material.

Quien no conseguía afiliarse no era un caballero; quien rehusaba hacerlo, como ocurrió frecuentemente entre los alemanes [7], debía emprender un difícil camino, particularmente en el ámbito de los negocios.

No obstante, como ya lo señalamos, no discutiremos aquí la importancia social de estas condiciones, que están en un proceso de profunda transformación. Primordialmente nos interesa la circunstancia de que la posición moderna de los clubes y sociedades con ingreso por votación es sobre todo producto de un desarrollo de *secularización*. Su posición deriva de la importancia mucho más restringida del modelo de otras agrupaciones voluntarias, a saber, las sectas. El origen de las agrupaciones voluntarias se encuentra, de hecho, en las sectas de la patria de los legítimos yankis, los estados norteños de la costa atlántica. Hay que tener presente, ante todo, que la igualdad universal de derechos políticos en el seno de la democracia norteamericana (¡pero sólo para los blancos!; aun en la actualidad, los negros y toda clase de mestizos no tienen en la práctica una igualdad de derechos), y también la "separación de la Iglesia y el Estado", son logros que esencialmente sólo datan de comienzos del siglo XIX. Observemos que durante el período colonial, en las regiones centrales de Nueva Inglaterra, sobre todo en Massachusetts, la condición previa para la obtención de plena ciudadanía dentro del Estado era

[7] Téngase presente, empero, la observación anterior. La admisión en un club norteamericano (en el colegio o posteriormente) siempre constituye el momento crucial para la pérdida de la nacionalidad alemana.

un status de plena ciudadanía dentro de la Iglesia. En la práctica, la congregación decidía la obtención o no obtención del status de ciudadanía política.

La determinación se condicionaba a que la persona hubiese *probado* su calificación religiosa por medio de su comportamiento, en el significado más extenso del término, tal como ocurría en todas las sectas puritanas. Los cuáqueros de Pennsylvania fueron también amos de ese Estado hasta poco antes de la Guerra de la Independencia. Esto era lo que sucedía de hecho, pese a que *formalmente* no eran los únicos ciudadanos con plenos derechos políticos. Sólo fueron amos políticos a causa de extensos tejemanejes electorales.

El gran valor social de la participación en los derechos de la asociación sectaria, primordialmente la distinción de ser recibido en la *Santa Comunión*, determinó que en las sectas se cultivara esa ética profesional ascética que fue característica de las primeras etapas del capitalismo moderno. Es posible probar que por doquiera, también en Europa, la religiosidad de las sectas ascéticas ha producido durante varios siglos el mismo efecto del que nos hemos ocupado más arriba.

Si tenemos en cuenta los antecedentes religiosos de estas sectas protestantes, es posible encontrar en sus documentos literarios, particularmente en los de los cuáqueros y baptistas, hasta y durante el siglo XVII, un repetido alborozo por la circuntancia de que los pecadores "hijos del mundo" desconfían unos de otros en los negocios, pero adquieren confianza cuando tratan con piadosos religiosamente purificados.

Por consiguiente, únicamente dan crédito y entregan su dinero en depósito a los piadosos, y compran en los comercios de éstos porque allí, y sólo allí, compran a precios honrados y *estables*. Es sabido que los baptistas siempre han sido los primeros en reivindicar haber sido los iniciadores de hacer de

la política de precios una cuestión de principio. También los cuáqueros se atribuían este honor, como lo prueba la siguiente cita, que me fue indicada por Edward Bernstein:

> Pero los primeros miembros de la secta no sólo juzgaban sagradas sus palabras y compromisos en asuntos relacionados con la ley del país. Se advirtió que este rasgo también se daba en sus relaciones comerciales. Cuando por primera vez se agruparon socialmente, se vieron lesionados en su calidad de comerciantes, pues los clientes, fastidiados por la peculiaridad de sus modales, no concurrieron más a sus establecimientos. Sin embargo, luego de poco tiempo todos se quejaban de que estaban dominando el comercio del país. Esta queja se debió a una rigurosa exclusión de toda relación comercial entre ellos y otros, y también *en virtud de que jamás cobraban dos precios distintos por las mercaderías que vendían.*

Claro que la idea de que los dioses recompensan con riquezas al hombre que los complace, por medio de sacrificios o por su comportamiento, se ha expandido por el mundo entero. No obstante, las sectas protestantes vincularon conscientemente esta idea con este *tipo* de comportamiento religioso, de acuerdo con el dogma del capitalismo primitivo: "La honradez es la mejor política". Esta conexión se da, aunque no de manera del todo excluyente, entre las sectas protestantes, pero *sólo* entre éstas se manifiesta con una continuidad y coherencia características.

Desde un comienzo, toda la ética definidamente burguesa fue compartida por las sectas y asociaciones ascéticas, y se superpone con la épica practicada por las sectas y asociaciones ascéticas, y se superpone con la ética practicada por las sectas hasta la actualidad. Los metodistas, por ejemplo, tenían por prohibido:

1) hacer regateos;

2) comerciar con mercaderías antes de haber pagado los impuestos de éstas;

3) percibir intereses más altos de lo que permite la ley del país;

4) "acumular tesoros en tierras" (referido a la conversión del capital de inversión en "capital consolidado");

5) pedir préstamos sin asegurar previamente la propia capacidad de saldar la deuda, y

6) toda clase de lujos.

Pero, en los comienzos de las sectas ascéticas no sólo encontramos esta ética, que ya hemos estudiado en detalle en otra parte[8]. Primordialmente, en estos comienzos se encuentran los estímulos sociales, los medios de disciplina, y, en general, toda la estructura organizativa del sectarismo protestante, con todos sus derivados. Los reflejos de este protestantismo que se dan en la Norteamérica contemporánea son derivados de un ordenamiento de la vida que desde antigua data operó con suma eficiencia. Veamos, en un breve análisis, la índole de estas sectas y la manera y sentido de su actuación.

En el protestantismo, la primera aparición expresa del principio de la "iglesia de creyentes" se produjo en 1523-4, entre los baptistas de Zurich. Este principio limitaba la congregación a los "verdaderos" cristianos; por consiguiente, implicaba una asociación voluntaria de personas efectivamente santificadas, separadas del mundo. El bautismo de los niños había sido rechazado por Thomas Münzer, y no consintió en

[8] En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

cuanto a un nuevo bautismo de los adultos bautizados cuando niños (anabaptismo). En 1525, los baptistas de Zurich, siguiendo a Thomas Münzer, introdujeron el bautismo de adultos. Los principales propagadores del movimiento baptista fueron jornaleros artesanos migratorios; cada persecución los impulsaba a llevarlo a nuevas zonas. Aquí no nos ocuparemos en detalle de las modalidades individuales de este ascetismo mundano voluntario de los antiguos baptistas, los menonitas o los cuáqueros, ni discutiremos el modo como todas las religiones ascéticas, incluidos el calvinismo y el metodismo, se encontraron reiteradamente forzadas a seguir igual camino.

Esto llevó al conciliábulo de cristianos ejemplares *en el seno* de la iglesia (pietismo), o bien a la congregación de "ciudadanos religiosos con plenitud de derechos"; juzgada como irreprochable, pasó a dominar *sobre* la iglesia. Los demás miembros permanecían simplemente como grupo de status pasivo, como cristianos menores sujetos a la disciplina.

El conflicto externo e interno que se dio, en el seno del protestantismo, entre los dos principios estructurales —de la "iglesia", como asociación obligatoria para el otorgamiento de la gracia, y de la "secta", como agrupación voluntaria de personas religiosamente jerarquizadas— cubre un espacio de varios siglos, desde Zwingli a Kuyper y Stöcker. Aquí sólo haremos algunas consideraciones sobre las consecuencias del principio voluntarista que alcanzan un sentido práctico en virtud de su influencia sobre el comportamiento. Además, observaremos solamente que la concepción decisiva de mantener pura la Santa Comunión y de mantener apartadas, en consecuencia, a las personas no santificadas, también dio lugar a un modo de aplicación de la disciplina eclesiástica entre las iglesias que no pudieron formar sectas. Los puritanos predestinarios, en efecto, fueron los que más se acercaron a la disciplina de las sectas.

Esto prueba la primordial significación social de la Santa Comunión para las comunidades cristianas. Para las sectas mismas, la concepción de la pureza de la comunión sacramental fue esencial desde sus propios comienzos. De inmediato, el primer voluntarista de importancia, Browne, señaló en su *Treatise of Reformation without taryng for anie* (probablemente de 1582) que el deber de estar en comunión con "hombres perversos" durante la Santa Comunión era la causa fundamental para rechazar el episcopalismo y el presbiterianismo. La iglesia presbiteriana trató en vano de resolver el problema. Ya bajo la monarquía de Isabel (Conferencia de Wandworth éste fue el hecho esencial [9].

La cuestión de *quién* podía excluir a una persona de la Santa Comunión tuvo frecuente importancia en el Parlamento durante la Revolución inglesa. En un comienzo (1645), los ministros y los ancianos, es decir, hombres laicos, debían resolver con libertad estos problemas. El Parlamento trató de establecer los casos en que se debía permitir la exclusión y todos los demás pasaron a someterse a la aprobación del Parlamento. Esto implicaba un "erastianismo" contra el que protestó enérgimente la Asamblea de Westminster.

Sólo fueron admitidas personas con pases de comunión, además de los residentes locales con una posición reconocida como buena. Los miembros de congregaciones de otras localidades únicamente recibían pases luego de haber sido recomendados por miembros de prestigio. Los certificados de calificación (cartas de recomendación), que se entregaban en caso de viaje o de traslado de un lugar a otro, también surgen en el siglo XVII. *En el seno* de la iglesia oficial, los conciliábulos

[9] En el reinado de Isabel, los presbiterianos ingleses tenían el propósito de reconocer los 39 artículos de la Iglesia anglicana (con reservas en cuanto a los artículos 34 al 36, que aquí no nos interesan).

(asociaciones) de Baxter, que en 1657 aparecieron en dieciséis condados, configuraron una especie de repartición de censura voluntaria. Aportaban ayuda al ministro en cuanto a la determinación de la calificación y exclusión de la Santa Comunión de personas indecentes. Casi toda la historia de la iglesia de Nueva Inglaterra presenta discusiones sobre estos problemas: ¿Quién debía recibir los sacramentos? ¿Podían ser bautizados los hijos de personas no admitidas? [10] ¿En qué términos podían ser admitidos estos últimos? La cuestión radicaba en que la persona merecedora no sólo tenía derecho a recibir la Santa Comunión, sino que además *debía* recibirla. Por consiguiente, si el creyente no estaba seguro de su mérito y decidía no participar en la Santa Comunión, la decisión no excluía su pecado. Por lo demás, toda la congregación era responsable ante el Señor de conservar apartadas de la congregación a las personas sin dignidad, y particularmente las réprobas, a fin de mantener la pureza. En consecuencia, la congregación era específicamente responsable de la administración del sacramento por un ministro meritorio, en estado de gracia. De este modo resurgieron los problemas fundamentales de la constitución de la Iglesia. El compromiso propuesto por Baxter fue una tentativa vana de lograr que al menos en un caso urgente el sacramento fuera administrado por un ministro indigno, es decir, por uno cuya conducta fuera censurable.

El antiguo principio donatista del carisma personal se contraponía aguda e inflexiblemente al dogma de la Iglesia como institución dispensadora de gracia, como ocurría en la época de los primitivos cristianos. El principio de la gracia instituida fue básicamente establecido en la Iglesia católica mediante el *character indelebilis* del sacerdote, pero también se impuso en

[10] En la petición brownista al rey Jacobo, en 1603, hubo una protesta contra esto.

las iglesias oficiales de la Reforma. El intrasigente radicalismo de la ideología independentista se fundaba en la responsabilidad religiosa de la congregación en su totalidad. Ésta aludía no sólo al mérito de los ministros sino también a los creyentes admitidos en la comunión. Y, en general, esta situación todavía se mantiene.

Durante las últimas décadas, como es sabido, el cisma de Kuyper adquirió amplias repercusiones políticas en Holanda. Se produjo de la siguiente manera: oponiéndose a las pretensiones del gobierno eclesiástico sinodal de la *Herformde de Kerk der Nederlanden*, los ancianos de una iglesia de Amsterdam, por consiguiente *laicos*, conducidos por el que sería primer ministro Kuyper (que era asimismo un simple anciano laico), rechazaron como garantía insuficiente de admisión en la Comunión los certificados de admisión dados por pastores de otras congregaciones, si en su consideración estos pastores no eran dignos o eran no creyentes. Sustancialmente, este mismo conflicto se produjo entre presbiterianos e independientes en el curso del siglo XVI; efectivamente, la total responsabilidad de la congregación daba lugar a consecuencias de gran importancia. Yuxtapuesto al principio voluntarista, es decir, admisión irrestricta de los calificados, y únicamente de éstos como miembros de la congregación, tenemos el principio de soberanía de la *comunidad* religiosa local. Sólo esta comunidad tenía derecho a decidir si un miembro tenía calificación, en base a datos e información personales. El gobierno eclesiástico de una agrupación interlocal no podía hacer esto, aunque la elección de este gobierno fuese totalmente libre. Sólo si tenía una cantidad reducida de miembros, la congregación podía realizar discriminación. En consecuencia, en principio sólo eran adecuadas las congregaciones relativamente reducidas.

Con el crecimiento de las comunidades advinieron los

conciliábulos, como en el pietismo, o bien la organización grupal de los adherentes que, a su vez, custodiaban la disciplina eclesiástica, como en el metodismo.

La rígida disciplina moral de la congregación independiente constituía el tercer principio. Y no podía ser de otra manera, en razón del afán por mantener la pureza de la comunidad sacramental (o, como ocurría entre los cuáqueros, la pureza de la comunidad de oración). En la práctica fue mucho más rígida la disciplina de la secta ascética que la de cualquier iglesia. Al respecto, la secta se parece a la orden monástica. También la disciplina de la secta se asemeja a la disciplina monástica, en tanto ésta sentaba el principio del noviciado [11]. Contrariamente a los principios de las iglesias protestantes oficiales, a menudo se prohibía todo contacto de los integrantes de la congregación con las personas expulsadas por agravios morales. De este modo la secta fomentaba un boicoteo irrestricto, incluida la vida comercial. Y la secta otorgaba preferentemente a los laicos ese poder disciplinario. Ninguna autoridad espiritual podía asumir la responsabilidad conjunta de la comunidad ante Dios. Aun entre los presbiterianos alcanzaron gran relevancia los ancianos laicos. No obstante, los independientes, y en mayor medida los baptistas, encarnaron la lucha contra el dominio de la congregación por los teólogos. El resultado de esta lucha fue la natural clericalización de los miembros laicos, que habían asumido el control moral, a través de la autodeterminación, amonestación y probable excomunión. En la iglesia el predominio laico se manifestó, parcialmente, en la demanda de libertad de predicación para los laicos (libertad de profetizar). Para legitimar esta petición se trajeron a colación las condiciones de la comunidad cris-

[11] Probablemente existió en todas las sectas un período de prueba. En el caso de los metodistas, por ejemplo, duraba seis meses.

tiana originaria. Dicha demanda no sólo contradecía la concepción luterana del cargo pastoral sino también la concepción presbiteriana del orden divino. El predominio laico se manifestó, parcialmente, en una oposición a todo teólogo o predicador profesional y en la concepción de que lo decisivo no eran ni la instrucción ni el cargo sino el carisma [12].

Los cuáqueros sostenían el principio de que todos podían hablar en la reunión religiosa, pero que sólo debía hacerlo quien se sintiera inspirado por el espíritu. No existe entre ellos, pues, ningún ministro profesional. Claro que, probablemente, no existe en la actualidad ningún sitio en el que esto se realice de manera radical. Según la "leyenda", los miembros que, conforme a la experiencia de la congregación, son particularmente receptivos al espíritu durante el servicio, toman asiento frente a la congregación en un banco especial. Los concurrentes esperan, silenciosamente, que el espíritu baje hacia uno de ellos —o hacia otro miembro cualquiera de la congregación. Pero, infelizmente, y contra mis expectativas, el día que concurrí a un servicio celebrado en un colegio de Pennsylvania, el espíritu no descendió sobre la anciana sencilla y elegantemente vestida que ocupaba el banco y cuyo carisma era tan alabado. Descendió, en cambio, y sin duda de manera ya acordada, sobre un fogoso bibliotecario que pronunció una instructiva conferencia sobre el concepto de lo "santo".

No todas las sectas comparten, desde luego, posiciones tan radicales. No obstante, o bien el ministro no se comporta especialmente como un "asalariado" y sólo desempeña un cargo honorífico, o bien es recompensado por sus servicios mediante

[12] Ya Smyth, en Amsterdam, exigía que el regenerado no utilizara la Biblia ni siquiera para predicar.

donaciones honoríficas voluntarias [13]. Su servicio ministerial, por otra parte, puede constituir una ocupación secundaria y cubrir sólo sus gastos [14]; o puede ser relevado en cualquier momento; o predomina una especie de organización misionera con predicadores ambulantes que sólo trabajan esporádicamente en el mismo "circuito", como ocurre con los metodistas. Si se conservaba el cargo (en el sentido tradicional), y por tanto la idoneidad teológica, esta capacidad se consideraba un simple prerrequisito técnico y especializado. La cualidad realmente crucial era, empero, el carisma del estado de gracia, y éste debía ser reconocido por las autoridades.

Los censores de Cromwell (organismos locales que emitían los certificados de idoneidad religiosa) y los desposesores (repartición disciplinaria ministerial) [15] fueron autoridades encargadas de determinar la capacidad de servicio de los ministros. El carisma de la autoridad se conservaba tanto como el carisma de la pertenencia a la comunidad como tal. Así como el ejército de santos de Cromwell sólo autorizaba la comunión de personas religiosamente idóneas, también los soldados de Cromwell se negaban a combatir a las órdenes de un oficial que no fuera integrante de su comunidad sacramental de los religiosamente idóneos.

Internamente, entre los miembros de la secta, predominaba el espíritu de la originaria fraternidad cristiana, por lo menos entre los baptistas e iglesias derivadas; o como mínimo se exigía dicha fraternidad. En algunas sectas se consideraba tabú recurrir a los tribunales [16]. Prestarse ayuda mutua, en caso

[13] Esto último fue peticionado por todos los predicadores en el Convenio del Pueblo del 1º de mayo de 1649.

[14] Como ocurre con los predicadores locales metodistas.

[15] Según la proposición de 1652 y, especialmente, también según la constitución de la iglesia de 1654.

[16] Frecuentemente los metodistas han procurado sancionar con la

de necesidad, era una obligación. Desde luego, no estaba vedado realizar operaciones *comerciales* con no miembros (excepto en raras ocasiones y en comunidades muy radicalizadas).

No obstante, se daba por supuesto que se favorecía a los hermanos [17]. Ya desde el comienzo encontramos el sistema de certificados (concernientes a la afiliación y comportamiento), entregados a los miembros que se trasladaban a otro lugar. La caridad de los cuáqueros se desarrolló de tal modo que finalmente afectó su tendencia propagandística, a consecuencia de los gastos que se habían realizado. La cohesión alcanzada por las congregaciones fue tal que, con razón, se la ha considerado como un elemento decisivo del poblamiento de Nueva Inglaterra. Contrariamente a lo ocurrido en el Sur, en términos generales los poblamientos de Nueva Inglaterra fueron compactos y desde su comienzo presentaron un carácter pronunciadamente urbano [18].

De todos estos rasgos se infiere que las funciones modernas de las sectas y organizaciones sectarias norteamericanas, tal como fueron descritas al comienzo de este ensayo, son resultantes inmediatos, rudimentos y reminiscencias de las condiciones que originariamente predominaron en todas las sectas y conciliábulos ascéticos. Hoy en día éstas están en decadencia. Está probado que, desde el comienzo, existió entre los sectarios un "honor de casta" muy exclusivo [19].

---

expulsión toda apelación al juez secular. Por otra parte, en algunos casos, instituyeron autoridades a las que se podía recurrir en caso de que los deudores no pagaran rápidamente su deuda.

[17] Esto estaba explícitamente prescripto entre los metodistas.

[18] En la obra de Doyle que hemos citado con frecuencia éste relaciona este elemento con la índole industrial de Nueva Inglaterra, en contraste con las colonias agrícolas.

[19] Cf., por ejemplo, los comentarios de Doyle sobre las condiciones

Ahora bien, ¿qué parte de todo este proceso fue y es realmente relevante para nuestra cuestión? La excomunión, en la Edad Media, también tuvo efectos políticos y cívicos, y formalmente fueron todavía más penosos que allí donde existía libertad de secta. Por otra parte, en esa época sólo los cristianos alcanzaban la ciudadanía con plenitud de derechos. Durante la Edad Media también se podía actuar, mediante los resortes disciplinarios de la iglesia, contra un obispo que no pagara sus deudas, y esto precisamente otorgaba al obispo un crédito mayor que el conferible a un monarca secular. Asimismo, la circunstancia de que un teniente prusiano fuera licenciado si no podía pagar sus deudas le confería un mayor crédito. Algo análogo se puede decir de la fraternidad estudiantil alemana. En el curso de la Edad Media, la confesión oral y la estructura disciplinaria de la Iglesia también suministraban los recursos necesarios para una imposición eficaz de la disciplina eclesástica. Finalmente, para ratificar una demanda legal se utilizaba la ocasión de excomunión del deudor.

Sin embargo, en la totalidad de estos casos, los modos de comportamiento, propiciados o prohibidos por medio de estos recursos y condiciones, se diferenciaban completamente de los mantenidos o reprimidos por el ascetismo protestante. En el caso del teniente, o del estudiante incorporado a una fraternidad, y probablemente en el caso del obispo, el mayor crédito otorgado no se debía a la comprobación de cualidades personales aptas para los negocios, y, además, aunque en los tres casos se trataba de que los efectos fueran de la misma índole, éstos funcionaban de manera muy diversa. Primeramente, la disciplina de la iglesia medieval, lo mismo que la

---

de status en Nueva Inglaterra, donde la aristocracia no estaba constituida por las "clases propietarias" sino por las familias que acreditaban una antigua tradición religioso-literaria.

luterana, se hallaba a cargo del que tenía un puesto ministerial; segundo, esta disciplina se ejercía, en la medida en que era eficaz, por medio de recursos autoritarios; y, tercero, sancionaba y recompensaba actos individuales concretos.

Entre los puritanos y las sectas, la disciplina eclesiástica estaba a cargo, ante todo, por lo menos parcialmente y a menudo por completo, de los laicos; luego, se ejercía por medio de la necesidad de cada uno de probar su propia capacidad; y, en tercer lugar, promovía, o, tal vez mejor, seleccionaba capacidades. Esto último es lo más significativo.

El miembro de la secta o conciliábulo, para poder entrar en el círculo comunitario, debía tener determinadas cualidades. La posesión de estas cualidades fue de importancia para la evolución del capitalismo racional moderno, como se ha mostrado en otra parte[20]. El miembro, para demostrar su valor en ese círculo, debía *probar* reiteradamente que poseía esas cualidades. Éstas le eran infundidas constantemente. Efectivamente, lo mismo que su beatitud en el más allá, toda su vida social en este mundo dependía de que se "probara" a sí mismo. En cambio, la confesión católica de pecados fue una manera de *aliviar* al creyente de la presión interna a que estaba continuamente sometido el comportamiento del miembro de la secta. Aquí no nos ocuparemos del modo como algunas comunidades religiosas medievales, ortodoxas y heterodoxas, fueron precursoras de las iglesias ascéticas del protestantismo.

La experiencia prueba que el recurso más eficaz para infundir rasgos es por medio de la necesidad de probar el propio valor en el círculo al cual se pertenece. Por consiguiente, la disciplina permanente y discreta de las sectas tuvo, respecto de la disciplina eclesiástica autoriataria, el mismo significado que la selección racional con las órdenes y prohibiciones.

[20] En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

En este sentido, como en casi la mayoría de los demás, las sectas puritanas se muestran como las depositarias más definidas de la forma de ascetismo intramundano. Por otra parte, son las más coherentes y, desde cierto punto de vista, constituyen la contraposición de la iglesia católica universalista, que es una institución compulsiva para la administración de la gracia. Las sectas puritanas aportaron a la implantación de rasgos los motivos más fuertes del amor propio social. Por consiguiente, las motivaciones *individuales* y los intereses personales también contribuyeron al mantenimiento y difusión de la ética puritana "burguesa", con todas sus derivaciones. Esto es del todo esencial para su propagación y su gran influencia.

Reiteramos que lo decisivo no es la *doctrina* de una religión sino el comportamiento *premiado*. Estos premios actúan por medio del carácter de los correspondientes bienes de salvación. Y este comportamiento es el *ethos* determinado "de cada uno" en el sentido sociológico de la palabra. En el puritanismo, este comportamiento constituyó determinada manera de vida metódica, racional, la cual, en condiciones específicas, dispuso el terreno para el "espíritu" del capitalismo moderno. Los premios radicaron en el hecho de haberse "probado" ante Dios, respecto del logro de la salvación –lo cual se manifiesta en *todas* las iglesias puritanas–, y haberse "probado" ante los hombres, respecto de la demostración social del propio valor en el seno de las sectas puritanas. Estas dos características se complementaron mutuamente y actuaron en el mismo sentido: pusieron de manifiesto el "espíritu" del capitalismo moderno, su *ethos* característico, el *ethos* de las modernas *clases medias burguesas*. Los conciliábulos y sectos ascéticas fueron uno de los fundamentos esenciales más significativos del "individualismo" moderno. Su separación radical respecto de los vínculos patriarcales y autoritarios, así como *su* manera de interpretar

el principio de que hay que obedecer más a Dios que a los hombres, fue específicamente decisivo.

Finalmente, debemos añadir una acotación comparativa que facilitará la comprensión de la índole de estas consecuencias éticas. En los gremios medievales era habitual la existencia de una regulación del nivel ético general de los miembros, análogo al de la disciplina de las sectas ascéticas protestantes. Pero es obvia la diferencia existente entre la repercusión que ejercen el gremio y la secta en el comportamiento económico.

El gremio propiciaba la unión de miembros que ejercían igual ocupación; por consiguiente, unía *competidores*. La finalidad era limitar la competencia, y también la búsqueda racional de ganancias. El gremio inculcaba virtudes "cívicas" y, en cierto modo, fue depositario del "racionalismo" burgués (una cuestión de la que no nos ocuparemos aquí). El gremio llevaba a cabo todo esto a través de una "política de subsistencia" y mediante el tradicionalismo. Ya han sido estudiadas las consecuencias prácticas del control gremial de la economía, hasta el punto en que ese control pudo realizarse.

Las sectas, en cambio, unieron a sus miembros por medio de la selección y promoción de *compañeros de fe* éticamente calificados. La secta tenía el control del comportamiento de los miembros *exclusivamente* en cuanto a su *rectitud* formal y ascetismo disciplinado. No tenía un objetivo determinado, inducido por una política de subsistencia material, que dificultara un desarrollo de la búsqueda racional de ganancia. El éxito capitalista de un miembro del gremio minaba el espíritu del gremio —como ocurrió en Francia y en Inglaterra— y, por consiguiente, se evitaba ese éxito capitalista. En cambio, el éxito capitalista del miembro de una secta, si era obtenido legalmente, era una prueba de su mérito y de su estado de gracia, y acrecentaba el prestigio y las ocasiones de difusión de la

secta. Este éxito, por lo tanto, era bien recibido. Claro que la organización gremial del trabajo, en su forma medieval occidental, no sólo fue un impedimento para la estructuración capitalista del trabajo, sino también una condición previa, inevitable, de esa estructura. Pero, desde luego, el gremio no podía producir el *ethos* capitalista burgués moderno. Únicamente el estilo metódico de vida de las sectas ascéticas podía dar legitimidad y glorificar los intereses económicos "individualistas" del *ethos* capitalista moderno.

Este libro se terminó de imprimir el 21 de junio de 1978 en los Talleres "El Gráfico / Impresores", Nicaragua 4462, Bs. As.